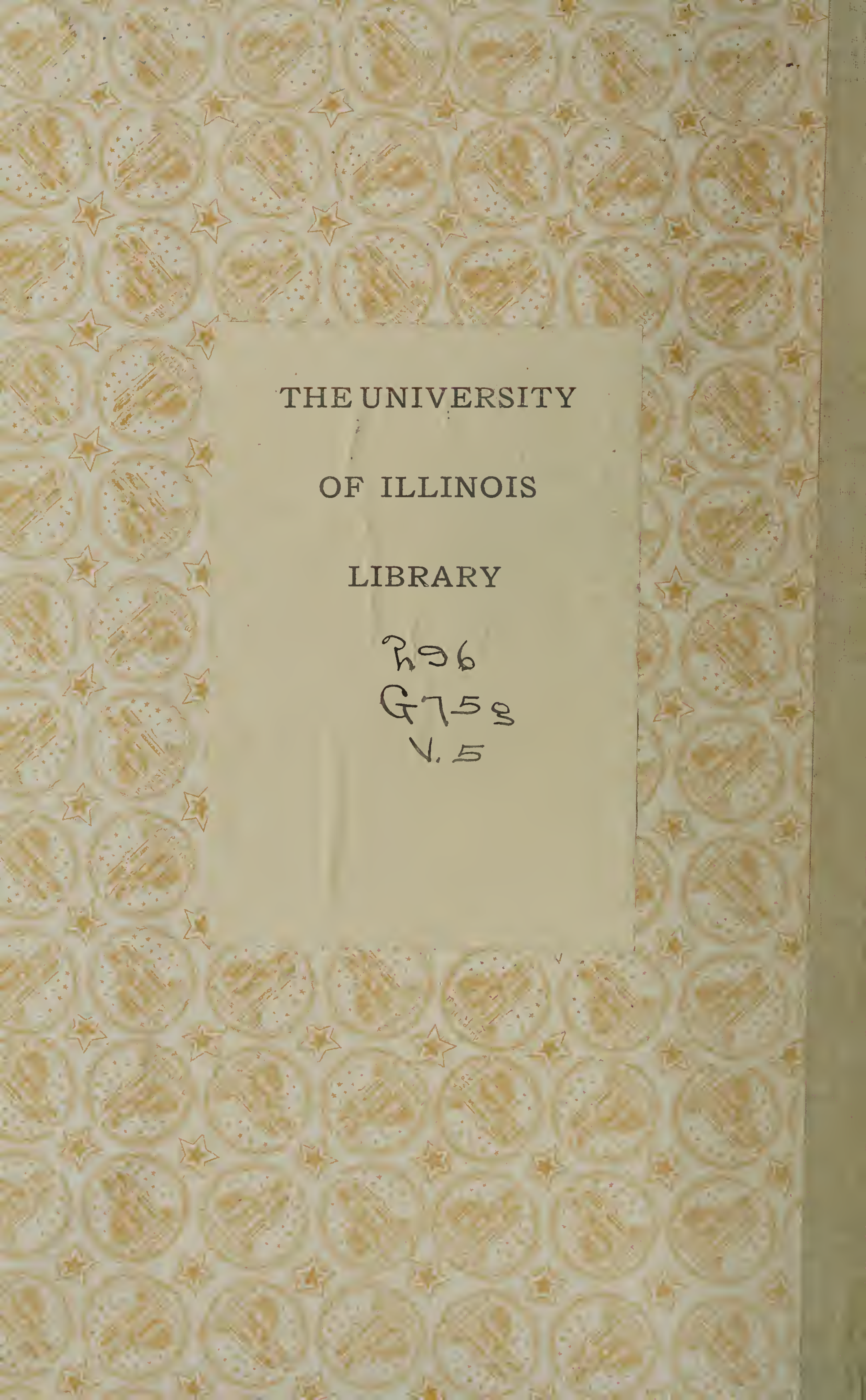
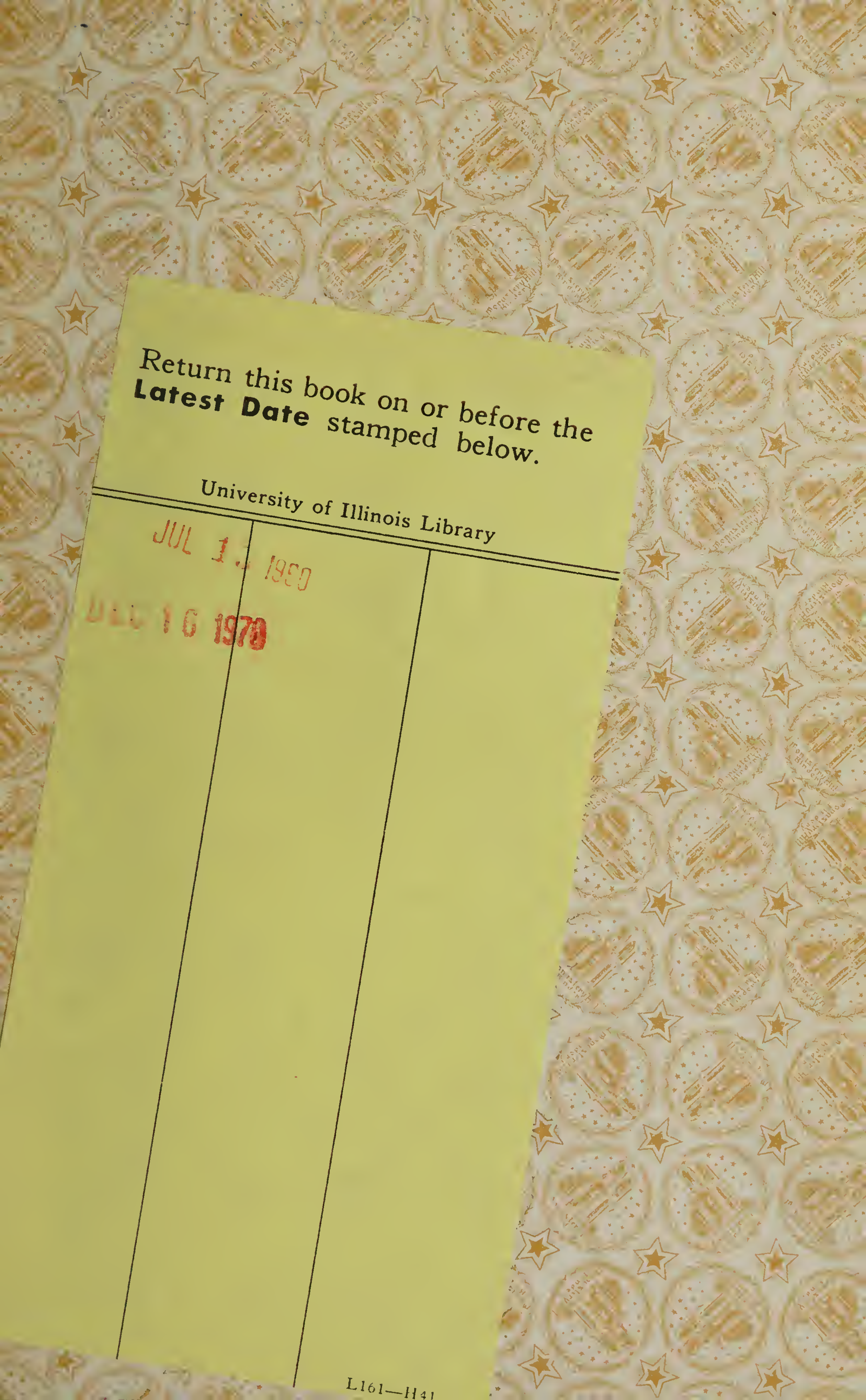






Geschichte der Juden

von

den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.

Aus den Quellen neu bearbeitet

von

Dr. H. Graetz,
weil. Prof. an der Universität und am jüdisch-theologischen
Seminar zu Breslau.

Fünfter Band.

Vierte verbesserte Auflage.

Leipzig,
Oskar Leiner.
1909.

Geschichte der Juden

vom

Abschluß des Talmuds
(500)

bis zum

Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur
(1027).

Von

Dr. H. Graetz
weil. Prof. an der Universität und am jüdisch-theologischen
Seminar zu Breslau.

Vierte verbesserte und ergänzte Auflage.

Bearbeitet von Dr. **S. Eppenstein,**
Rabbiner der Synagogengemeinde Briesen, Wpr.



Leipzig,
Oskar Leiner.
1909.

Vorwort zur vierten Auflage.

Bei der Bearbeitung dieser neuen Auflage des fünften Bandes des Graetzschen Geschichtswerkes mußte darauf Bedacht genommen werden, demselben, unbeschadet des vom verewigten Verfasser herrührenden Textes, eine solche Gestalt zu geben, daß er, auch nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft, ein brauchbares Hilfswerk sei. Es war ein unabweisbares Bedürfnis, in manchen Punkten, in denen Graetz' Ausführungen von sicheren Ergebnissen der neueren Forschungen überholt sind, diesen Rechnung zu tragen. So ließ sich die noch vielfach im Werke vorkommende Ansicht von der Bedeutung der Karäer für die Bibelexegese und die Sprachwissenschaft nicht mehr aufrecht erhalten, eben so wenig wie die Darstellung betreff der sogenannten vier Gefangenen in der bisher vorliegenden Gestalt und auch Note 23 ferner ohne jede Bemerkung geboten werden konnten. Auch in anderen Partien dieses Bandes, wie z. B. der Zusammensetzung der Hochschulkollegien, Entstehung der synagogalen Poesie, u. a. m. mußte auf neuere Ergebnisse hingewiesen werden.

Anderseits mußte auch manches Neue, das besonders die letzten Funde aus Handschriften, vor allem der Genisa, zutage gefördert haben, und das dem Verfasser s. Z. noch nicht bekannt sein konnte, aufgenommen werden. Allen diesen Anforderungen suchte ich nach Möglichkeit gerecht zu werden, freilich bin ich mir dessen bewußt, daß mir wohl noch so manches entgangen sein dürfte, da mir die notwendigen Hilfsmittel hier nicht jederzeit erreichbar waren. Meine Berichtigungen und Ergänzungen habe ich in den mit [ ] versehenen Fußnoten gegeben, wobei ich mich einer knappen Fassung befleißigte, zugleich jedoch auf eine möglichst vollständige Literaturangabe achtend.

Die näheren Ausführungen zu diesen meinen Bemerkungen, besonders betreffs: 1. Bostanaï; 2. Das Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat, wie die Zusammensetzung und Tätigkeit der Hochschulen; 3. Die Entwickelung der synagogalen Poesie und das

geistige Leben in Palästina von 500—900; 4. Saadias Leben und seine Schriften; 5. Das Problem der vier Gefangenen habe ich in den von der „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums" freundlichst aufgenommenen „Beiträgen zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter" niedergelegt, und darauf in meinen Noten verwiesen. Hiervon sind die ersten drei Abhandlungen im Jahre 1908 erschienen, während die beiden letzten erst im laufenden Jahrgang zum Abdruck kommen können, so daß ich die an den betreffenden Stellen sich findende Zahl 1908 in 1909 zu ändern bitte. — Im Text des Werkes habe ich einige kleine stilistische Änderungen vorgenommen, ohne jedoch in die dem verewigten Graetz eigene, schwungvolle und frische Darstellung, die gleichfalls dem Werk mit Recht so viele Bewunderer erworben hat, mir Eingriffe zu erlauben. Auch das bisher unzulängliche Register ist vervollständigt worden.

Die in der dritten Auflage aufgenommenen mit (H) bezeichneten Fußnoten des seitdem auch entschlafenen Halberstam, wie die überaus wertvolle Ergänzung zu Note 17 von Harkavy, sind auch hier beibehalten.

Möge nun dieser Band des monumentalen Werkes auch in der vorliegenden Gestalt dazu beitragen, das Andenken des dahingegangenen Meisters der jüdischen Geschichtsschreibung, der selbst der Würdigung der neueren Ergebnisse seines Forschungsgebietes sich niemals verschlossen hat, noch ferner in gebührender Weise hoch zu halten, wie auch das Studium der Geschichte und Literatur gerade in dem hier behandelten, für die Entwicklung des Judentums so überaus wichtigen Zeitabschnitt weiter zu fördern!

Ich kann jedoch diesen Band der Öffentlichkeit nicht übergeben, ohne mit einigen Worten meiner großen Erkenntlichkeit Ausdruck zu geben für die HH. Prof. Dr. Berliner-Berlin, Dr. Brann-Breslau, Dr. Perles-Königsberg und Dr. Poznański-Warschau, die meine Arbeit teils durch Überlassung von wichtigen Büchern und Zeitschriften, teils durch beachtenswerte Ratschläge, sehr gefördert haben. Zu ganz besonderem Dank jedoch hat mich Herr Dr. Elbogen-Berlin verpflichtet, der mir viel schätzenswertes Material zur Verfügung gestellt und der großen Mühe der Mithilfe bei der Korrektur des Druckes in liebenswürdigster Weise sich unterzogen hat.

Briesen, Wpr., Mai 1909.

Eppenstein.

Inhalt.

Dritte Epoche der ersten Periode:

Die saburäische Zeit.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Vierte Epoche der ersten Periode:

Die gaonäische Zeit.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Seite

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel. (Fortsetzung).

Seite

Zwölftes Kapitel.

Einleitung.

Die jüdische Nation hatte auf den blutigen und rauchenden Trümmern Jerusalems und Bethars ihr Leben ausgehaucht; die Gemeinde bildete sich aus den zersprengten Resten, zusammengehalten und gefestigt von einsichtsvollen, hingebenden Führern. Der jüdische Staat war unter den wiederholten Streichen der römischen Legionen zusammengebrochen; neue Mittelpunkte bildeten sich für die jüdische Diaspora in den Lehrhäusern zu Jabneh, Uscha und Sepphoris und zuletzt am schönen Tiberiassee. Und als das siegreiche Christentum, bewaffnet mit dem römischen Liktorenbeile, den letzten Einigungspunkt im judäischen Lande gesprengt und das an der Spitze stehende Patriarchat dem Untergange geweiht hatte, entstanden an den Ufern des Euphrat neue Brennpunkte für die zerstreuten Gemeinden an den Hochschulen zu Nahardea, Sura und Pumbadita. Da bewaffnete der Fanatismus der Magier die sonst milden neupersischen (sassanidischen) Könige gegen Juden und Judentum; es trat eine neue Märtyrerzeit ein. Die Kraft des Widerstandes schien gebrochen, die Auflösung der Gemeinden in mittelpunktslose Atome, der Untergang der Lehre war nahe. Wie hat sich die jüdische Geschichte durch die langen Jahrhunderte doch noch fortspinnen können? Ist sie seit dem Abschluß des Talmuds ein bloßes Konglomerat von zufälligen Ereignissen, von Verfolgungen und Martyrologien? Oder hat sie den Charakter einer trockenen Literaturgeschichte angenommen, in welcher Bücher und Schriftsteller die Hauptrolle spielen? Ist die Reihenfolge der nachtalmudischen Geschichte ohne Zusammenhang und Mittelpunkt? Hat sie einen einheitlichen, konzentrischen Verlauf, oder zersplittert sie sich in mehr oder weniger uninteressante Einzelheiten? Herrscht darin der Wirrwar des Zufalls oder die ordnende Hand eines innern Gesetzes?

Der Geschichtsforscher und der Leser, denen an der Beantwortung dieser Fragen etwas gelegen ist, müssen bei Betrachtung des nachtalmudischen Zeitraumes stets das eine im Auge behalten, daß die jüdische Geschichte, wie die israelitische Geschichte der vorexilischen Periode, und wie die jüdische Geschichte der nachexilischen Epoche, aus zwei wesentlichen Faktoren besteht. Auf der einen Seite der unsterblich scheinende jüdische Stamm, als der Leib, auf der andern Seite die nicht minder unvergänglich scheinende Lehre des Judentums, als die Seele. Aus der Wechselwirkung dieses Volksleibes und dieser Volksseele spinnt sich der Faden der Geschichte in dem diasporischen Zeitraume ab. Die Schicksale der Juden unter den verschiedenen Nationen, wohin sie des Verfolgers Arm getrieben, der wandernde Fuß geführt; die Art und und Weise, wie sich die einzelnen zu Gemeinden gruppierten und zusammenschlossen gleich Atomen, von einem Kristallisationstrieb beherrscht; wie diese Gemeinden den Zusammenhang mit der Gesamtheit oder dem Kern des Stammes oft über weite Raumesfernen suchten und fanden; dieser Mittelpunkt selbst, unter welchen Bedingungen er sich gebildet, von welcher Art seine Anziehungskraft war, wie er bald hierhin, bald dorthin versetzt wurde, bald einen gemeinwesenartigen, bald einen persönlichen Charakter annahm: das alles bildet einen Teil der nachtalmudischen Geschichte nach der leiblichen Seite. Die Gestaltung und Entwicklung des Judentums, wie es, durch Bibel und Talmud ausgeprägt, sich allmählich aus dem Dunstkreise des Buchstabens und der Satzung zur Lichthöhe des Gedankens und des Selbstbewußtseins emporgearbeitet, die Hindernisse und Förderungen, die es in innigem Kontakt mit der wechselvollen Weltgeschichte gefunden, die wissenschaftliche Läuterung, die es durch die Reibungen der aus seinem Schoße geborenen Sekten und Richtungen erfahren, die Wissenschaft und Poesie, die es aus sich erzeugt, und die hinwiederum auf dasselbe gestaltend und veredelnd eingewirkt, die Persönlichkeiten, welche als Träger und Führer, als lebendiger Inbegriff seines Wesens, ihm neue Richtungen und Ziele vorgezeichnet, bilden den andern Teil des diasporischen Zeitraums der jüdischen Geschichte nach der geistigen Seite. Und

das organische Zusammenwirken dieser beiden Faktoren, wie bald der Volksleib, von den Bleigewichten feindseliger Umgebung zur Erde niedergezogen, seine Seele mit in den Stand der Niedrigkeit und Verdunklung herabzog, und wie diese, wenn sie, ihres göttlichen Ursprungs eingedenk, sich von dem Drucke befreite und den Flug himmelwärts nahm, auch ihren Leib zum Aufschwung emporschnellte, das alles muß eine pragmatische Behandlung der Geschichte veranschaulichen.

Die Geschichte des nachtalmudischen Zeitraums hat also noch immer einen nationalen Charakter, sie ist keineswegs eine bloße Religions- oder Kirchengeschichte, weil sie nicht bloß den Entwicklungsverlauf eines Lehrinhaltes, sondern auch einen eigenen Volksstamm zum Gegenstande hat, der zwar ohne Boden, Vaterland, geographische Umgrenzung und ohne staatlichen Organismus lebte, diese realen Bedingungen aber durch geistige Potenzen ersetzte. Über die kultivierten Erdteile zerstreut und sich an den gastlichen Boden fest anklammernd, hörten die Glieder des jüdischen Stammes doch nicht auf, sich in Religionsbekenntnis, geschichtlicher Erinnerung, Sitte und Hoffnung als ein einheitliches Volkswesen zu fühlen. Als Geschichte eines Volksstammes ist daher die jüdische Geschichte weit entfernt, eine bloße Literatur- oder Gelehrtengeschichte zu sein, wozu sie die Unkunde und die Einseitigkeit stempeln, sondern die Literatur und die religiöse Entwicklung sind, ebenso wie das hochtragische Martyrologium, das dieser Stamm oder die Genossenschaft aufzuweisen hat, nur einzelne Momente in seinem Geschichtsverlaufe, welche nicht das Wesen desselben ausmachen. Allerdings bildet diese Geschichte eine Eigenart, wie auch das Volk, das sie erlebt, eine Eigenart ist, die in der Weltgeschichte keine Analogie hat. Wie ein mächtiger Strom, durch große Wassermassen hindurchfließend und in inniger Berührung damit, seinen eigenen Lauf einhält und seine Farbe nicht wechselt, ebenso haben der jüdische Stamm und die jüdische Geschichte der diasporischen Zeit inmitten der gewaltigen Völkerströmung ihre eigene Art behalten, ihr Wesen nicht verändert. Der jüdische Stamm fühlte, dachte, sprach, sang in allen Zungen der Völker, welche ihm, herzlich oder engherzig, Gastlichkeit boten; aber er ver-

lernte seine eigene Sprache nicht, sondern liebte, bereicherte und veredelte sie nach Maßgabe der Kulturstufen, die er mit der Gesamtmenschheit erklommen hat. Er nahm mehr oder weniger Anteil an der Geistesarbeit der Völker, unter denen er angesiedelt war, ohne darum aufzuhören, seine eigene Literatur anzubauen und sie zu einem neuen Mittel zu schaffen, welches die zerstreuten Glieder zu einer einheitlichen Gesamtheit zusammenhalten half.

Allerdings hat die Geschichte dieses Stammes weder Siege mit blutigen Trophäen, noch gewonnene oder verlorene Schlachten auf leichenbesäeten Wahlplätzen, noch Eroberungen weiter Bodenstrecken, noch Knechtung unterjochter Völkerschaften aufzuzeichnen, aber destomehr geistige Siege und Errungenschaften. Während draußen die Schwerter klirrten, die Völker untereinander Vernichtungskriege führten, von den Lehrern der Religion dazu ermuntert oder mindestens unterstützt, war das Haus Jakobs nur darauf bedacht, das Licht des Geistes zu unterhalten, nährte es mit dem Öl der Wissenschaft und Poesie, um es heller leuchten zu machen, und verscheuchte, so viel es vermochte, die Gespenster des Dunkels, welche Unwissenheit und Aberglauben heraufbeschworen hatten. Es pflegte inmitten einer Welt von Sittenroheit und Barbarei geläuterte Religiosität, reine Sitte und Lebensheiligkeit. Es lieferte sogar Elemente zu einer neuen Religionsform, für welche bald die Bewohner dreier Erdteile begeistert schwärmten, und legte damit den ersten Grund zu einer folgenreichen Bewegung in der Weltgeschichte, welche neue Gestaltungen und Kulturformen erzeugte. Solche unblutige, geräuschlose Lorbeeren mag der niedere Sinn verächtlich finden, höhere Naturen werden ihnen ihre Bewunderung nicht versagen.

Noch hat die Geschichte kein Beispiel aufgestellt von einem Volke, das die Kriegswaffen aus der Hand gelegt, sich ganz der friedlichen Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst hingegeben, das, der Bande einengender Selbstsucht sich entschlagend, seinen Gedankenflug himmelan genommen hätte, um sein eigenes Wesen, seinen geheimnisvollen Zusammenhang mit dem Weltganzen und der Gottheit zu ergründen. Wohlan! Die jüdische Geschichte im sogenannten Mittelalter stellt ein solches Beispiel an dem jüdischen

Stamme auf. Tausendfach geknechtet, hat sich dieser Stamm im ganzen die Geistesfreiheit zu wahren gewußt; geschändet und erniedrigt, ist er nicht zur Zigeunerhorde herabgesunken und hat nicht den Sinn für Hohes und Heiliges eingebüßt; verbannt und heimatlos hat er sich vielmehr ein geistiges Vaterland geschaffen. Dieses alles führt die jüdische Geschichte der nachtalmudischen Zeit in unverkennbaren Zügen vor Augen. Sie kennt kein Mittelalter im gehässigen Sinne des Wortes, das mit den Merkmalen der Geistesdumpfheit, der ungeschlachten Roheit und des Glaubenswahnes behaftet ist, sondern sie hat gerade in dieser Zeit, in dieser widerlichen Umgebung, die glänzendsten Gestalten von Geistesgröße, sittlicher Idealität und Glaubenslauterkeit einzureihen. Wenn eine Religion nach dem Verhalten ihrer Hauptvertreter und Träger beurteilt werden sollte, so müßte dem Judentum, wie es sich vom zehnten bis zum dreizehnten Jahrhundert gestaltet, die Palme gereicht werden. Viele Gaonen Babyloniens und die meisten Rabbinen Spaniens und Frankreichs können, soweit Streben nach Wahrheit und sittlicher Größe gewürdigt werden, für alle Zeiten und Kreise als Muster menschlich erreichbarer Vollkommenheit aufgestellt werden. Die Rabbinen dieser Zeitepoche waren nicht nur einseitige Talmudisten, sondern gediegene Persönlichkeiten mit hohem Geistesadel, Pfleger der Wissenschaften, oft Ärzte und nicht selten Räte und Führer der Fürsten. Allerdings war diese große Zeit auch nicht frei von Fehlern und Schwächen, welche den Führern oder Gemeinden anhaften, — und die unparteiische Geschichte darf sie nicht verschweigen, — aber sie treten gegen die großen Tugenden bis zur Unmerklichkeit zurück.

Will man die Geschichte der Juden in der Diaspora näher charakterisieren, so kann man nichts anderes von ihr sagen, als daß sie vorherrschend eine Kulturgeschichte ist, die nicht einzelne hervorragende Geister zu Trägern hat, sondern ein ganzes Volk. Geistige Bewegungen, die irgendwo aus seiner Mitte hervorgingen, interessierten und ergriffen den ganzen jüdischen Stamm in den entferntesten Gemeinden. Die dichterischen Gebetweisen, welche jüdische Sänger in Judäa oder Babylonien, am Rhein oder Guadalquivir erklingen ließen, wurden ohne behördlichen Zwang,

ohne hierarchische Reglements und Vorschriften bald Gemeingut fast sämtlicher Gemeinden und Bestandteile des Gottesdienstes. Schriftwerke von bedeutendem Inhalte, von einer begabten Persönlichkeit erzeugt, wurden in allen Ländern der Diaspora abgeschrieben, gelesen, studiert und zum Lebensinhalte gemacht. Wenn einst die Weissagungen der jüdischen Propheten in Erfüllung gehen, daß kein Volk gegen das andere Krieg führen wird, wenn das Ölblatt statt des Lorbeers die Stirne großer Menschen zieren, die Errungenschaft edler Geister in Hütten und Paläste Eingang finden wird, dann wird die Völkergeschichte denselben Charakter wie die jüdische Geschichte haben; ihre Blätter werden nicht mit Kriegstaten, Siegen und Diplomatenkünsten, sondern mit den Fortschritten der Kultur und ihrer Verwirklichung im Leben beschrieben sein.

Man darf sich vom Scheine der Zerfahrenheit und Splitterhaftigkeit, den die nachtalmudische jüdische Geschichte, äußerlich betrachtet, darbietet, so daß der jüdische Stamm in eben so viele Gruppen, als es Gemeinden gab zerfiel, man darf sich, sage ich, von diesem Scheine nicht täuschen lassen, zu glauben, sie habe keinen gesetzmäßigen fortschreitenden Verlauf, keine zentrische Bewegung. Sie hat vielmehr ganz entschieden und markiert Mittelpunkte angesetzt, von welchen aus geschichtliches Leben über den weit ausgedehnten Umkreis ausströmte. „Wenn die Glieder des Hauses Israel auch gehetzt werden in allen Weltgegenden, von Nord nach Süd, von Süd nach Nord, von Ost nach West und von West nach Ost, so sind sie doch stets im Mittelpunkte“ bemerkt ein alter jüdischer Kanzelredner[1]). Das Zepter war zwar von Juda gewichen, aber nicht der Gesetzgeber von seinen Gliedern. Und das Merkwürdige ist, daß diese Gesetzgeber, welche eben den Mittelpunkt und den Zusammenhang der Gemeinden bildeten, nicht mit Strafrecht und Geißel die Einheit zusammenzuhalten brauchten, sondern die Gruppen strebten gewissermaßen dem Einigungspunkte zu, um sich von ihm Maß und Bewegung bestimmen zu lassen. Zuerst wurde das jüdische Babylonien, das Erbe Judäas, als es Sitz des Gaonats geworden war, der einigende Mittelpunkt für die weite jüdische Diaspora. Von den Ufern des Oxus, der Wolga, der

[1]) [Tana di be-Elia Rabba Kap. 5.]

Donau und des Rheins bis zu den Inseln und Küsten des Mittelmeers ringsherum waren die Blicke der jüdischen Gemeinden auf Babylonien, d. h. auf das dort residierende Gaonat, gerichtet. Kein König findet mehr Gehorsam und Liebe, als sie die Schulhäupter Suras und Pumbaditas von Millionen, welche nicht ihre Untertanen, sondern ihre Brüder waren, genossen. Von hier aus empfingen die Gemeinden nicht bloß religiöse und sittliche Belehrung, sondern auch wissenschaftliche und dichterische Anregung. Und, ehe noch der gaonäische Mittelpunkt von zersetzenden geschichtlichen Agentien aufgelöst war, hatte sich auf eine, man möchte sagen wunderbare Weise in Spanien ein neuer Schwerpunkt von bedeutenderem Gehalte und größerer Tragkraft gebildet. Neben diesem bildete sich aber allmählich ein anderer Mittelpunkt, zuerst in Südfrankreich und dann in den lothringischen Ländern, und die beiden Zentren verhielten sich zueinander wie zwei Brennpunkte. Schwere Prüfungen, welche, von zwei verschiedenen Seiten ausgehend, die Gemeinden in den Ländern des Islam und der Christenheit trafen, hatten beinahe die beiden Schwerpunkte gesprengt und den Zusammenhang gelockert. Da fand sich eine reichbegabte, kräftige Persönlichkeit, welche Trägerin der Einheit und ein Mittelpunkt wurde, und diese bildet daher einen neuen Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. Dieser tritt mit Maimuni ein, der die Periode der Kulturhöhe in dem Zeitraume der Diaspora beschließt.

Dieser Zeitabschnitt, vom Abschluß des Talmuds bis zu Ende der maimunischen Zeit, oder vom Tode Rabinas bis zum Tode Mose ben Maimunis zerfällt in drei Epochen:

1) Der Übergang von der talmudischen Zeit zur gaonäischen oder die saburäische Epoche (500 bis 640).
2) Die gaonäische Epoche (640 bis 1040).
3) Die Zeit der Kulturhöhe oder die wissenschaftlich-rabbinische Epoche (1040 bis 1204).

Der Hauptschauplatz der Geschichte in diesem Zeitabschnitt ist, nächst Palästina, zuerst der babylonische Landstrich, den die Araber Irak nennen, zeitweise auch Nordafrika, dann das südliche, teilweise auch das nördliche Spanien, das nördliche und südliche Frankreich, und auch das westliche Deutschland.

Dritte Epoche der ersten Periode:
Die saburäische Zeit.

Erstes Kapitel.
Babylonien und Judäa.

Rundschau; die Zendik; der König Kavâdh und der Reformator Mazdak; der Exilarch Mar-Sutra II., Mar-Chanina; Aufstand der babylonischen Juden; Hinrichtung Mar-Sutras und Chaninas; Verfolgung und Auswanderung; die Saburäer R. Giza von Sura und R. Simuna von Pumbadita. Neue Verfolgung unter Hormiz IV.; Anhänglichkeit der Juden an den Thronräuber Bahram; Wiedereröffnung der Lehrhäuser; die Schulhäupter und Exilarchen. Gedrückte Lage der Juden unter den byzantinischen Kaisern. Ihr Aufenthaltsort in Judäa; Jüdische Wagenlenker und Wettfahrer in Palästina; Geringe Lehrtätigkeit in Judäa; Kaiser Justinian und seine judenfeindlichen Verfügungen; sein Edikt gegen die agadische Auslegungsweise; die jüdisch-afrikanische Gemeinde zu Barion; Erbitterung der Juden gegen die byzantinische Tyrannei; ihre Beteiligung am Perserkriege gegen Palästina; Benjamin von Tiberias; kriegerische Streifzüge der Juden Palästinas; der Mönch vom Sinaï; Anschluß der Juden an Heraklius; Wortbruch dieses Kaisers gegen dieselben; Verfolgung und neue Verbannung aus Jerusalem.

500—630.

Im Anfang des sechsten Jahrhunderts schien das Judentum nach menschlicher Berechnung der Verkümmerung und Auflösung unrettbar verfallen. Hätte damals ein scharfsichtiger Beobachter eine Rundschau über die inneren und äußeren Zustände der Juden in denjenigen Ländern anzustellen vermocht, in denen die Zerstreuung sie in großen Massen zusammengehäuft hatte, so hätte er das Judentum als religiös-nationales Institut in den letzten Zügen liegend gefunden und ihm keine lange Lebensdauer prophezeien können. Die einheitliche Organisation, welche es durch die Tätigkeit von mehr als vier Jahrhunderten seit dem Untergang der Staatsverfassung erhalten hatte, war aufs ernstlichste gefährdet. Das Christentum hatte es in seiner Urheimat Judäa durch Verfolgung

der Gesetzeslehrer und Aufhebung des Patriarchats (B. IV_4. S. 385) niedergeworfen und zur Ohnmacht verurteilt; jetzt bedrohte das Magiertum es auch in seiner zweiten Heimat, in Babylonien. In den europäischen Ländern waren die Juden in dieser Zeit noch nicht zum Bewußtsein erwacht und hatten außerdem einen Kampf auf Tod und Leben mit der siegreichen Kirche zu bestehen, welche ihnen als Religionsgenossen jeden Fußbreit Raumes streitig machte, jede Lebensbewegung verleidete und sie öfters gewaltsam in ihren Schoß oder in den Tod trieb. Nur in Nord-Arabien behaupteten jüdische Stämme eine gewisse Unabhängigkeit, während sie in Süd-Arabien eine äußerliche Machtstellung und sogar ein eigenes Reich bildeten. Allein es fehlte diesem jüdischen Staate und den freien jüdischen Stämmen die Lebensbedingung eines geistigen Prinzips, von dem sie getragen und zusammengehalten werden könnten. Darum wurde dieses himjaritische Königreich auch durch den starken Windstoß einer neuen geschichtlichen Zeit in Trümmer geworfen und jene Stämme in Abhängigkeit und Untertänigkeit gebracht, bis sie zuletzt in Atome aufgelöst wurden.

Auch in der inneren Entwicklung war das Judentum im sechsten Jahrhundert an die Grenze des Stillstandes gelangt, welche das Aufhören des geistigen Pulsschlages und den Tod herbeizuführen pflegt. Der Ausbau des Talmuds, die dialektische Erörterung der Gesetze in ihrem Umfange und ihrer Begründung, wenn auch in starrer Einseitigkeit gehalten, hatten dem Judentum Regsamkeit und Frische verliehen, den strebsamen Geistern einen weiten Spielraum zur Entfaltung ihrer Kräfte geöffnet und ihnen Gelegenheit gegeben, den Drang Neues zu schaffen, zu befriedigen. Es hatte etwas Verlockendes, diesen hoch aufgeschichteten Stoff allseitig zu durchdringen und ihn schöpferisch zu beherrschen. Dieser Reiz schien nach Abschluß des Talmuds, nach Rabina und seinen Mitarbeitern, abgestumpft. Alles war besprochen, durchdacht, geordnet, keine einzige Frage von Wichtigkeit schien unerledigt und ungelöst; höchstens war noch Raum zu einer weniger schöpferischen Tätigkeit, die Normen für das religiöse Leben zu bestimmen oder eine Auswahl aus dem Gegebenen zu treffen. Auch die Quellen, woraus die erregte Phantasie Begeisterung schöpfen konnte, waren versiegt. Die Einseitigkeit der talmudischen Richtung hatte das lebendige Wasser der biblischen Poesie unschmackhaft finden lassen, und die agadische Auslegung des Schriftwortes war in Spielerei und Unangemessenheit ausgeartet.

Welche unverwüstliche Gotteskraft muß im Judentum liegen, daß es ungeachtet so vieler Widerwärtigkeiten sich abermals aus dieser neuen Verdüsterung zum Lichte zu ringen vermochte!

Beginnen wir die Rundschau über die Lage der Juden mit Babylonien (Persien), das noch immer Hauptschauplatz der jüdischen Geschichte und gesetzgebende Autorität für die nahen und fernen Gemeinden war. Kaum hatten sich die Juden von der langen und grausigen Verfolgung, welche der König Perôz über sie verhängt hatte, ein wenig erholt (B. IV_4. 372; 375.), als sie von neuen Stürmen heimgesucht wurden, welche die Ordnung von drei Jahrhunderten umstürzten. Auf Perôz war der König Kavâdh (Kowad, Cabades) (488—531) gefolgt, ein schwacher König nicht ohne gute Eigenschaften, der sich aber von einem Fanatiker als Werkzeug gebrauchen und zu Religionsverfolgungen hinreißen ließ.[1]) Unter diesem Könige trat nämlich ein Mann auf, der die Lichtreligion der Magier reformieren und sie zur herrschenden machen wollte. Mazdak — so hieß dieser Reformator des Magiertums[2]) — glaubte das Mittel gefunden zu haben, wie der verheißene Sieg des Lichtes über die Finsternis, des Ahura-Mazda über Angro-Mainyus, gefördert und dauerhaft gemacht werden könne. Habsucht nach Gütern, Begierde nach fremden Frauen waren nach seiner Ansicht die Quellen alles Übels unter den Menschen, die Anregung zu Neid, Haß und Freveltaten. Diese Anregung wollte Mazdak beseitigt wissen durch Gemeinschaft der Güter und der Frauen; selbst unter Blutsverwandten gestattete er ehelichen Umgang. Auf dem Grunde kommunistischer Gleichheit glaubte er das Ziel der Zoroasterischen Lehre am sichersten erreichen zu können. Da der Reformator uneigennützig war und ein streng tugendhaftes und asketisches Leben führte, so gewann er bald zahlreiche Anhänger (496), welche Gebrauch von dieser vorteilhaften Freiheit machten und sich Zendik nannten, als die wahren Bekenner des Zend (der Religion des Lebens und des Lichtes). Selbst der König Kavâdh wurde sein treuer Jünger und förderte Mazdaks Bestrebungen. Er erließ einen Befehl, daß sämtliche Bewohner des persischen Reiches dessen Lehre annehmen und danach handeln sollten. Die niedrigen Volksklassen, welche nichts zu ver-

[1]) [Vgl. jedoch die Schilderung, die Procop bei Nöldeke, Gesch. der Perser u. Araber zur Zeit der Sassaniden, S. 142 Anm. 3 von ihm entwirft, wonach K. sehr klug und energisch war!]

[2]) [Über diese Bewegung vgl. Nöldeke a. a. O. S. 455 ff.]

lieren und alles zu gewinnen hatten, und denen an der Ehre ihrer Frauen wenig lag, geberdeten sich als die eifrigsten Zendik, und eigneten sich die Güter der Reichen und die Frauen, die ihnen gefielen, an. Es entstand eine Verwirrung der Begriffe von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, wie sie die Völkergeschichte noch nicht gesehen hatte. Obwohl die persischen Großen den kommunistischen König enthronten und in den Kerker warfen (496—498), so konnten sie doch nicht verhindern, daß, nachdem er aus dem Gefängnis befreit und mit Hilfe der Hunnen wieder in sein Reich eingesetzt worden war, Mazdaks Anhänger den Unfug erneuerten, so daß viele während Kavâdhs Regierung geborene Kinder ihre wahren Väter nicht kannten und niemand seine Besitztümer in Sicherheit genießen konnte. Mazdaks Kommunismus war nicht geeignet, ihn den Völkern wünschenswert zu machen. Der Unterkönig Mondhir von Hira, in der Nähe Pumbaditas, der sich nicht Mazdaks beglückenden Reformen anschließen wollte, mußte sein Land räumen, und Kavâdh setzte einen anderen arabischen Häuptling an seiner Stelle ein.[1])

Die Juden und Christen blieben natürlich von der Plage des kommunistischen Schwindels nicht verschont, und wenn unter dem gesetzlich gewordenen Raube der Zendik nur Begüterte litten, so mußte die Gemeinschaft der Weiber alle aufs Empfindlichste treffen. Keuschheit und Heiligkeit der Ehe waren unter den Juden stets heimische Tugenden, welche durch die talmudische Lehre noch tiefer in die Gemüter eingewurzelt waren. Sie konnten ihre Frauen und Jungfrauen nicht jeden Augenblick der Schändung ausgesetzt, die Familienreinheit, welche sie wie ihren Augapfel wahrten, besudelt sehen. Sie scheinen daher den frechen Angriffen der Zendik auf die Keuschheit bewaffneten Widerstand entgegengesetzt zu haben. Ein Aufstand, den eine Quelle in diese Zeit versetzt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach zur Abwehr des unerträglichen Kommunismus organisiert worden. An der Spitze dieses Aufstandes stand der jugendliche Exilarch Mar-Sutra II., der eine nicht gewöhnliche Erscheinung gewesen sein muß, da die Sage seine Geburt und seine Taten mit wunderbaren Zügen ausgeschmückt hat.

Mar-Sutra (geb. um 496) war der Sohn jenes gelehrten Exilsfürsten Huna, der nach dem Tode des Tyrannen Perôz mit

[1]) [Vgl. Nöldeke S. 147 ff.]

er Exilarchenwürde bekleidet worden war (488—508).[1]) Er war beim Tode seines Vaters noch in zartem Knabenalter. Die Sage erzählt aber seine Geburtsgeschichte mit folgenden Zügen: Der Exilarch Huna, von hochmütigem Charakter, sei in Streit mit seinem Schwiegervater Mar-Chanina geraten und habe denselben, obwohl er zu den anerkannten Gelehrten gehörte, aufs Empfindlichste bestraft. Er habe ihn verurteilt, eine ganze Nacht im Freien vor dem Stadttore zuzubringen und allen verboten, ihm gastfreundliche Aufnahme zu gewähren. Mar-Chanina habe wegen der erlittenen Demütigung einen Strom von Tränen vergossen, und infolgedessen seien durch einen raschen Tod alle Glieder des Exilarchenhauses plötzlich hingerafft worden. Im Traume sei es aber Mar-Chanina vorgekommen, als habe er sämtliche Bäume eines Zedernwaldes umgehauen, von dem nur noch ein niedriges Reis übrig geblieben sei, und als er auch an dieses das Beil anlegen wollte, sei ihm der König David — dessen Nachkommen zu sein sich die Exilarchen rühmten — erschienen, der ihm drohend Halt geboten. Beim Erwachen habe Mar-Chanina erfahren, daß kein einziges Glied des Exilarchenhauses mehr am Leben sei, und die Zukunft des erlauchten Hauses im Schoße seiner eigenen Tochter, der Gattin des Exilarchen Huna, ruhe. Die Niederkunft seiner Tochter habe er daher mit vieler Ungeduld erwartet, weswegen er, unbekümmert um Regen und Sonnenstrahlen, an ihrer Türe gewacht, um sie vor jedem Unfalle zu schützen. Endlich sei er so glücklich gewesen, seine Tochter von einem Knaben entbunden zu sehen, eben jenem Mar-Sutra II. Diesen letzten Stammhalter des Exilarchenhauses umgab Mar-Chanina mit der zärtlichsten Pflege, erzog und unterrichtete ihn und hatte Freude an der frühreifen Entwicklung des Knaben. Zu fünfzehn Jahren war Mar-Sutra mit solchem Verstand begabt und mit einem solchen Maß von Kenntnissen ausgestattet, daß er fähig war, die Würde seiner Vorfahren zu übernehmen.

Als Exilarch fungierte während Mar-Sutras Minderjährigkeit sein Schwestermann Pachda, der aber nicht geneigt schien, die Würde dem rechtmäßigen Erben zu überlassen. Der Großvater Mar-Chanina begab sich daher mit ihm an den Hof des Königs, wahrscheinlich Kavâdhs, und bewirkte, vermutlich durch reiche Geschenke, Pachdas Amtsentsetzung und Mar-Sutras Investitur (um 511).[2])

[1]) Siehe Note 1.

[2]) [Vgl. jed. S. P. Rabbinowitz in der hebr. Übersetzung von Graetz

Der fünfzehnjährige Exilarch war es nun, der mit den Waffen in der Hand zur Verteidigung der jüdischen Familienehre und des Lebens seiner Brüder auftrat. Als nächste Veranlassung zur Schilderhebung wird der gewaltsame Tod eines Schulhauptes Mar-Isaak angegeben. Da auch der Vertreter des Judentums, Mar-Chanina, an dem Aufstand beteiligt war, so hatte er sicher einen religiösen Charakter.[1]) — Eine Schar von vierhundert jüdischen Kriegern bildete Mar-Sutras Gefolge, mit dem er wahrscheinlich Mazdaks räuberische und lüsterne Anhänger aus dem jüdischen Gebiete Babyloniens vertrieb und die frechen Eingriffe in die heiligsten Rechte abwehrte. Er soll ferner so glänzende Waffentaten ausgeführt haben, daß die Truppen, die der König zur Unterdrückung des Aufstandes ausgesandt hatte, ihm nicht beikommen konnten. Mar-Sutra soll sich sogar die Unabhängigkeit erkämpft und den nichtjüdischen Bewohnern Babyloniens Steuerleistung aufgelegt haben. Die Sage schrieb den Sieg der jüdischen Waffen einer wunderbaren Erscheinung, in Gestalt einer Feuersäule, zu, welche dem kriegerischen Exilarchen in den Schlachten vorangegangen sein soll. Machuza unweit Ktesiphon war Hauptstadt eines kleinen jüdischen Staates geworden, in dem der Exilarch gleich einem König residierte. So ganz unwahrscheinlich ist eine so glückliche Schilderhebung der Juden in dem dem Verfall entgegengehenden persischen Reiche nicht, wenn man sich erinnert, daß fünf Jahrhunderte zuvor zwei mittellose Jünglinge Asinaï und Anilaï in derselben Gegend ein unabhängiges jüdisches Gemeinwesen zu gründen und dem persischen König Anerkennung abzutrotzen vermocht hatten (B. III_5. 371).

Beinahe sieben Jahre dauerte die von Mar-Sutra erkämpfte Unabhängigkeit; zuletzt wurde die jüdische Schar von einem überlegenen persischen Heere besiegt. Dabei geriet der Exilarch selbst in Gefangenschaft. Die Sage erklärt die Niederlage der jüdischen Krieger dadurch, daß sie, einmal an das Waffenhandwerk gewöhnt, sich über Religion und Sittlichkeit hinweggesetzt hätten, und alsbald wäre auch die Feuersäule, das sichtbare Zeichen des Sieges, von

Bd. V, דברי ימי ישראל T. III, S. 17, Anm. 1, wo darauf hingewiesen wird, daß, nach Seder Olam Sutta (vgl. ed. Lazarus, d. Häupter der Vertriebenen usw. S. 168, Z. 4—5) umgekehrt Pachda dem König Geschenke gegeben hat].

[1]) [Vgl. über dies. Punkt des Mar-Sutra-Berichtes die Ausführungen Brülls in Jahrbücher für jüd. Gesch. u. Literatur Bd. II S. 52 Anm. 76].

ihren Zügen gewichen. Der Exilarch Mar-Sutra und sein greiser Großvater Mar-Chanina wurden hingerichtet und ihre Leichname an der Brücke von Machuza ans Kreuz geschlagen (um 520). Die Einwohner dieser Stadt wurden ihrer Habe beraubt und in die Gefangenschaft geschleppt; wahrscheinlich aber erstreckte sich die Verfolgung noch viel weiter. Die Glieder des Exilarchenhauses mußten sich durch Flucht retten und brachten den nach dem Tode des Vaters geborenen Stammhalter des Exilarchen-Geschlechtes — dem ebenfalls der Name Mar-Sutra beigelegt wurde — nach Judäa, wo er, herangewachsen, sich durch Gelehrsamkeit auszeichnete. In Babylonien war also durch Kavâdhs Verfolgung das Exilarchat für einige Zeit erloschen. Auch die talmudischen Akademien wurden geschlossen, da die Gesetzeslehrer verfolgt wurden und sich verbergen mußten. Zwei Männer von Autorität, R. Ahunaï und R. Giza, waren flüchtig; der letztere ließ sich am Flusse Zab nieder, wo vielleicht die Angeberei minder zu fürchten war. Andere Flüchtlinge mögen sich nach Palästina oder Arabien gewendet haben. Kavâdhs Rache wegen eines durch Fanatismus herausgeforderten Aufstandes hat dem geschichtlichen Leben der babylonischen Juden, das in beiden Akademien Sura und Pumbadita pulsierte, einen so harten Schlag versetzt, daß es sich nicht sobald erholen konnte. Indessen scheint sich die Verfolgung nicht über ganz Persien erstreckt zu haben; denn in Kavâdhs Heer, das gegen den byzantinischen Feldherrn Belisar kämpfte, dienten auch jüdische Soldaten, auf welche der persische Feldherr so sehr Rücksicht nahm, daß er um einen Waffenstillstand bat, um ihnen am Passahfest Waffenruhe zu gewähren.[1])

Nach Kavâdhs Tod hörte die Verfolgung gegen die babylonischen Juden von selbst auf. Denn wiewohl sein Nachfolger Chosrau Anôscharwan (531—578) ihnen nicht wohlgesinnt war und ihnen wie den Christen eine Kopfsteuer auflegte, von der nur Kinder und Greise befreit waren[2]), so war dieses kein Zeichen von Unduldsamkeit und Haß, sondern nur ein Mittel, den Staatssäckel zu füllen. Es findet sich unter Chosraus' langer Regierung keine Spur von Feindseligkeit gegen die Juden. Sobald die Ruhe wiedergekehrt war, beeilten sich die Vertreter der babylonischen Juden, die Institute wieder herzustellen, die Lehrhäuser wieder in den Gang zu bringen

[1]) Bar-Hebräus, historia Chronicon syriacum. Text p. 85.

[2]) Khondemir in de Sacys recherches sur quelques antiquités de la Perse p. 372.

und gewissermaßen die zerrissene Kette der Überlieferung wieder zusammenzufügen.

Man berief den Flüchtling Giza, der sich am Zabflusse verborgen gehalten, nach Sura, den Lehrstuhl einzunehmen; die Schwesterakademie Pumbadita erhielt an R. Simuna ihr Oberhaupt. Noch ein dritter Name klingt aus jener Zeit herüber: R. Rabaï aus Rob (unweit Nahardea), dessen Stellung und Funktion indessen zweifelhaft ist.[1]) Diese Männer mit ihren untergeordneten Genossen und Jüngern hatten nichts Wichtigeres zu tun, als ihre ganze Tätigkeit dem Talmud zu weihen. Es war das einzige Ziel aller Denkenden und Frommen jener Zeit, das zugleich den religiösen Eifer und den Ehrgeiz befriedigte, Seelenruhe gewährte, Ruhm eintrug und geistige wie zeitliche Zwecke förderte. Die Verfolgung der Lehre machte sie allen um so teurer und heiliger. Der Talmud war dem Volke ein heiliges Panier, um das es sich scharte.

Allein den Jüngern der letzten Amoräer war die Schöpferkraft ausgegangen, den Talmud weiter zu führen; auch waren sowohl der Lehrstoff, wie die Methode der Behandlung bereits so erschöpft, daß sie keiner Vergrößerung und Erweiterung mehr fähig waren. Der Stillstand in dem Talmudstudium, der sich schon nach R. Aschis, des letzten großen Amora, Tod bemerklich machte, hatte ein Jahrhundert später noch mehr zugenommen. Die Schulhäupter begnügten sich deshalb damit, den alten Brauch festzuhalten, die Talmudjünger in den Lehrmonaten Adar (März) und Elul (September) um sich zu sammeln, ihnen den Lehrstoff zu überliefern, sie in den Lehrgang einzuweihen und ihnen Aufgaben zu Selbstbeschäftigung zu geben. Allenfalls setzten sie viele Punkte der religiös-gesetzlichen Praxis für das Ritual und das Zivil- und Eherecht, welche bisher unerledigt geblieben waren, oder über welche in den Lehrhäusern Meinungsverschiedenheit herrschte, nach gewissen Normen fest. Der unübersehbare Stoff des Talmuds, welcher durch Diskussionen und Kontroversen der Bestimmtheit entbehrte, sollte zum praktischen Gebrauche benutzbar gemacht werden. Denn die Schwankung und Ungewißheit durften nicht fortdauern, wenn das religiöse Leben nicht in Verfall geraten sollte. Die Richter mußten eine feste Norm haben, nach der sie in vorkommenden Fällen entscheiden könnten, und jedermann brauchte eine unzweifelhafte Vorschrift, um das religiöse Leben zu

[1]) Vgl. Note 2.

regeln. Von dieser Seite ihrer Tätigkeit, dem Feststellen der religiösen und richterlichen Praxis nach Abwägen des Für und Wider, erhielten die nachamoräischen Lehrer den Namen Saburäer (Saburoï), weil sie nach Beurteilung der verschiedenen Meinungen (Sebara) die endgültige Entscheidung getroffen haben.[1]) Die Saburäer, deren Tätigkeit gleich nach Abschluß des Talmuds begonnen hatte und von R. Giza, R. Simuna und ihren Genossen nur fortgesetzt wurde, verfolgten eine mehr praktische als theoretische Richtung. Sie getrauten sich nicht eine eigene Meinung zu befolgen, welche im Widerspruch mit den Autoritäten des Talmuds stünde.

Die saburäischen Schulhäupter R. Giza und R. Simuna ließen sich zunächst angelegen sein, den Talmud schriftlich abzufassen.[2]) Sie bedienten sich teils mündlicher Überlieferung, teils schriftlicher Notizen, welche sich der eine oder andere gemacht hatte, um dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen. Da den Nachfolgern der Amoräer alles, was von diesen Autoritäten stammte, bedeutsam schien, so nahmen sie jede Äußerung, jede Anekdote, wie sie in den Lehrkreisen im Umlauf war, willig auf, um der Nachwelt die Fülle der Weisheit, wie es ihnen schien, nicht vorzuenthalten. Zur Erläuterung dunkler Stellen fügten sie Zusätze hinzu, die sich von dem ursprünglichen Text durch größere Deutlichkeit, aber auch durch eine gewisse Breite und Weitschweifigkeit abheben. In dieser von den Saburäern redigierten Gestalt erhielten die zeitgenössischen Gemeinden und die Nachwelt den Talmud. Nach ihnen hat der Talmud schwerlich neue Zusätze erhalten.[3])

In der saburäischen Zeit sind die Anfänge einer Wissenschaft eingeführt worden, ohne welche die heilige Schrift ein versiegeltes Buch geblieben wäre, und welche die Einseitigkeit des Talmuds allmählich überwinden half. Die heiligen Bücher mit ihrer duftenden Poesie und ihren erhabenen Lehren waren unleserlich, weil ihnen

[1]) Vgl. Note 2.

[2]) Note 2. [Vgl. hierüber besonders Brüll, die Entstehungsgeschichte des babylon. Talmud als Schriftwerk in Jahrb. II, S. 1—121, wo unter anderem auch die Tätigkeit des R' Achaï ben Nehilai eingehend gewürdigt und die von den Saburäern angewendete Mnemotechnik näher behandelt wird.]

[3]) [Vgl. jed. Brüll a. a. O. S. 73 ff., wo noch Zusätze aus gaonäischer Zeit nachgewiesen werden. Nach Frankel in Monatsschrift 1861, S. 266 sind alle anderen Zusätze nur Interpolationen.]

eine scheinbare Kleinigkeit mangelte — Vokale. Der Text bestand lediglich aus Konsonanten, die ohne das belebende Element der Vokale tot waren, so oder anders gelesen werden konnten und je nachdem einen verschiedenen Sinn gaben. Nur die Gesetzeslehrer und ihre Jünger konnten sie allenfalls aus Übung lesen, aber sie lasen sie mit der Brille des Talmuds. Dem Volke aber, welches nicht von Jugend an durch Überlieferung das Lesen des Textes gelernt hatte, blieben sie aus Mangel an Vokalzeichen völlig unzugänglich. In älterer Zeit hat es zwar die Verlegenheit dahin gebracht, daß Andeutungen für die drei Hauptvokale angebracht worden waren, aber auch das nur spärlich und nicht überall gleichmäßig durchgeführt. Selbst für Kundige waren Wörter, welche mit denselben Konsonanten geschrieben waren, aber eine verschiedene Bedeutung haben, sehr schwer zu unterscheiden. Wie sollte da der richtige Sinn der heiligen Schrift erfaßt werden?

Da wehte ein leiser Hauch wissenschaftlicher Regung vom absterbenden Griechenland nach Persien hinüber. Die fanatische Verfolgungssucht des Kaisers Justinian hatte die Philosophenschule von Athen schließen lassen und dafür unwissende Mönche begünstigt. Die letzten sieben Weisen Griechenlands wanderten nach Persien aus, weil sie den König Anôscharvan für einen Beförderer der Wissenschaft hielten. Zum Teil war er es auch. Von dem griechischen Geiste angeregt, entstand in der Gegend, wo Juden zahlreich wohnten, eine Schule für Heilkunde und Naturwissenschaft. Auch die Sprachwissenschaft fand einige Pflege unter den syrischen Christen am Euphrat und jenseits des Tigris. Es war eine Sekte, Nestorianer genannt, welche sich wegen eines dogmatischen Gezänkes von ihren Glaubensverwandten westlich vom Euphrat, den Jakobiten, getrennt hatten, und diese bitter haßten. Die Nestorianer standen den Juden näher, und ihre Priester und Gelehrten teilten nicht das Vorurteil und den Haß der abendländischen, oder wie sie sich nannten, der rechtgläubigen Christen, den Verkehr mit ihnen zu meiden. Diese syrischen Christen hatten — man weiß nicht genau zu welcher Zeit — in den Texten ihrer kirchlichen Schriften einen Notbehelf für Vokale eingeführt, wobei die Kenntnis grammatikalischer Regeln unentbehrlich war. Von diesen angeregt, begann unter den Juden in ihrer Nachbarschaft der Nacheifer, der heiligen Schrift ein wenig Aufmerksamkeit zuzuwenden.[1]) Um das Lernen und Be-

[1]) [Vgl. jedoch gegen die Annahme einer Spur der griechischen Vokal-

bliebener (oder mehrere) ein, zuerst gleich den Syrern nur Punkte bei verschiedendeutigen Wörtern, nach und nach dann ein vollständiges System. Jeder Konsonant wurde mit einem Vokalzeichen versehen. Die Erfindung dieser Zeichen scheint jetzt kinderleicht, und doch waren Jahrtausende vergangen, ohne daß man darauf gekommen war. Das Einfache besteht darin, daß gewisse hebräische Konsonanten, welche bald konsonantisch, bald vokalisch klingen[1]), in winziger Form die Geltung von Vokalen erhielten. Diese verkleinerten Konsonantenbuchstaben wurden als Vokalzeichen oberhalb der Konsonanten gesetzt.

Fünf oder sechs Zeichen[2]) genügten, um die toten Gebeine der Konsonanten wie mit einem Hauche zu beleben und diese für jedermann leserlich zu machen. Wer war der Erfinder? Man weiß es nicht und wird das wohl auch nie erfahren. Vielleicht ein Lehrer der Kleinen, welcher damit ihnen das Lesen der heiligen Schrift erleichtern wollte. Der Unbekannte, welcher auf dieses einfache Hilfsmittel gekommen ist, hat damit einen für das Verständnis der heiligen Schrift unschätzbaren Dienst geleistet. Vermöge der Erschließung des Sinnes jedes Wortes und jedes Verses wurden die Grundwahrheiten und Lehren des Judentums erst erkennbar, und diese haben die allgemeine Sittlichkeit gefördert. Als die Christenheit aus dem tiefen Schlaf und dem rasenden Taumel des Mittelalters erwachte, griffen ihre geistigen Führer zunächst nach den heiligen Büchern in der hebräischen Urschrift und bannten damit den mittelalterlichen Spuk. Das Verständnis derselben war aber einzig und allein durch die Einführung der Vokalzeichen ermöglicht.

Der unbeachtet gebliebene Erfinder dieser Zeichen in Babylonien oder Persien, oder ein anderer, hat auch Akzentzeichen eingeführt, um die Vers- und Satzabteilungen anzudeuten, und auch diese in einfacher Form. Dieses einfache Vokal- und Akzentzeichensystem, das Jahrhunderte lang unbekannt geblieben ist und erst gegen die Mitte dieses Jahrhunderts bekannt wurde, wird das babylonische oder assyrische greifen der biblischen Bücher zu erleichtern, mußte zunächst der Text mit Vokalzeichen versehen werden. Diese führte ein unbekannt Ge-

zeichen der Syrer Prätorius in ZDMG Jhrg. 53 (1899): Über das babylonische Vokalisationssystem der Hebräer, S. 190—1.]

[1]) Wie **w** und **u**, **j** und **i**.

[2]) Für ein kurzes **a** wurde ein ganz kleines Ajin gebraucht, für **i** ein winziges Jod oder ein Punkt, für **o** (oder langes **a**) ein kleines Aleph, für

genannt.[1]) Nur noch sehr wenige Exemplare sind mit diesen Vokal- und Akzentzeichen versehen. Es wurde nämlich von einem jüngeren System verdrängt, welches seinen Ursprung in Tiberias hatte. Seit der Erfindung dieser Zeichen haben die Abschreiber der heiligen Schrift hier und da den Text vokalisiert; es war das Geschäft der Punktatoren. Nur das Fünfbuch der Thora, aus welchem öffentlich in den Synagogen vorgelesen wurde, blieb und ist bis auf den heutigen Tag ohne Vokalzeichen, da die religiöse Peinlichkeit es nicht zuließ, auch nur einen Strich zu dem Buche hinzuzufügen, das die göttliche Offenbarung enthält. Die Punktatoren ließen sich teils von der seit Jahrhunderten überlieferten Aussprache, teils von einem gewissen grammatischen Takt leiten. Bei ihrer fortgesetzten Beschäftigung mit der heiligen Schrift erhellte sich die anfänglich traumhafte Ahnung des grammatischen Baues der hebräischen Sprache allmählich zur sicheren Erkenntnis der grammatischen Regeln. Die Beschäftigung mit der hebräischen Grammatik und mit der heiligen Schrift hätte schon früher die Alleinherrschaft des Talmuds erschüttert, wenn nicht unruhige Zeiten über die babylonischen und persischen Gemeinden hereingebrochen wären.

Wie lange R. Giza und R. Simuna, welche als die letzten Saburäer[2]) bezeichnet werden, fungiert haben, ist ungewiß, aber wohl kaum länger als bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Die ganze Dauer der eigentlich saburäischen Epoche beträgt nicht mehr als ein halbes Jahrhundert (500—550).[3])

Die Namen ihrer unmittelbaren Nachfolger hat weder die Chronik, noch die Tradition erhalten; sie sind in der Verfolgung, welche neuerdings über die Lehrhäuser hereinbrach, vergessen worden. Das Magiertum wetteiferte in diesem Jahrhundert mit dem Christentum um die Palme der Unduldsamkeit. Beiden war das Judentum ein Greuel, und die Priester zweier Religionen, von denen die eine den Sieg des Lichtes, die andere die Bruderliebe den Menschen verhieß, mißbrauchten schwache Könige zum Werkzeuge grausiger Verfolgung.

u ein kleiner senkrechter Strich als Waw, für **ä** (oder **ai**) zwei Punkte = zwei Jod nebeneinander, und für lang **o** (oder **au**) zwei Punkte übereinander.

[1]) [Reste dieser Punktation haben sich noch in einzelnen alten Handschriften, besonders in Jemen, allerdings mit einigen Modifikationen, erhalten.]

[2]) Note 2.

[3]) [Zur neuesten Literatur hierüber vgl. A. Epstein in RdÉJ. Bd. 36, S. 221—238. Elbogen in Monatsschr. 1902, S. 5 ff.

Chosrau Arôscharvans Sohn, Hormiz (Hormuz) IV. (579—589) war seinem großen Vater in allen Stücken unähnlich. Solange sein Erzieher und Ratgeber, Buzurǵ-Mihir, der persische Seneka, lebte, — der für den schwächlichen König das Schachspiel erfunden haben soll, um ihm die Abhängigkeit des Königs von Heer und Volk augenfällig zu machen — scheute sich Hormisdas seinen wahren Charakter zu zeigen. Als dieser Weise sich aber zurückzog, kam die Nero-Natur des Königs zum Ausbruch und überschritt den Damm der Mäßigung und Klugheit.[1]) Von den Magiern geleitet, welche den herannahenden Untergang ihrer Religion durch Verfolgung Andersgläubiger aufhalten wollten, kehrte sich sein Zorn gegen Juden und Christen seines Reiches. Welchen Umfang die von Hormiz verhängte Verfolgung hatte, ist nicht bekannt, nur das eine weiß man, daß die talmudischen Lehrhäuser in Sura und Pumbadita geschlossen wurden und die Gesetzeslehrer wiederum wie unter Perôz und Kavâdh in Massen auswanderten (um 581). Sie ließen sich in Perôz-Schabur (unweit Nahardea) nieder, das, weil von der persischen Hauptstadt Ktesiphon entfernt und unter einem arabischen Häuptling stehend, ihnen Schutz bot. In Perôz-Schabur setzten sie ihre Tätigkeit fort, und es entstanden dort neue Lehrhäuser, von denen sich das von R. Mari am meisten auszeichnete.[2])

Glücklicherweise dauerte Hormiz' grausige Regierung nicht lange; die Perser wurden unzufrieden und aufsässig, die politischen Feinde Persiens drangen von allen Seiten in dessen Gebiet ein und eigneten sich Länderstrecken an. Das Reich der Sassaniden wäre damals schon einem glücklichen Sieger zugefallen, wenn es nicht der mutige Feldherr Bahram Kôbîn vom Untergange gerettet hätte. Als aber der unbesonnene König in seiner Verblendung so weit ging, den Retter des Vaterlandes mit Undank zu lohnen und ihn seines Amtes zu entsetzen, empörte sich Bahram gegen ihn, stürzte den Unwürdigen vom Throne und warf ihn in einen Kerker, wo er später ermordet wurde (589). Bahram, der anfangs zum Scheine im Namen des Prinzen Chosrau die Regierung führte, warf später die Maske ab und setzte sich selbst auf den persischen Thron (589—90). Die Juden Persiens und Babyloniens begrüßten in Bahram ihren Befreier; er war für sie dasselbe, was der Kaiser Julian zwei

[1]) [Vgl. jed. das Urteil bei Nöldeke S. 264 u. ebendort Anm. 5.]

[2]) Scheriras Sendschreiben 38 unten. Ich zitiere nach B. Goldbergs Ausgabe in Chophes matmonim. Vgl. Note 3.

Jahrhunderte vorher für die Juden des römischen Reiches gewesen war. Er hob den über sie verhängten Druck auf und begünstigte ihre Bestrebungen. Dafür hingen sie ihm auch mit vieler Hingebung an, unterstützten ihn mit Geld und Mannschaften und waren seinem vielumstrittenen Throne eine Stütze, ohne welche er sich schwerlich auch nur auf kurze Zeit hätten halten können. Denn das persische Volk wendete nach kurzem Schwanken seine Sympathie dem rechtmäßigen Thronerben Chosrau zu; nur das Heer blieb Bahram größtenteils treu, und die Juden sorgten sicherlich für Verpflegung und Sold der Truppen. — Die Wiedereröffnung der geschlossenen Lehrhäuser in Pumbadita und Sura, welche in der Chronik für das Jahr 589 eingezeichnet ist, steht mithin ohne Zweifel in ursächlichem Zusammenhange mit der Anhänglichkeit, welche die persischen Juden diesem Herrscher erwiesen. — R. Chanan aus Iskia[1]) kehrte von Perôz-Schabur nach Pumbadita zurück und stellte die alte akademische Ordnung wieder her; wahrscheinlich erhielt auch die weit angesehenere suranische Akademie zur selben Zeit ihr Oberhaupt, obwohl der Name desselben in den Chroniken verschwiegen ist.

Bahrams Regierung dauerte indessen nicht lange. Der byzantinische Kaiser Mauritius, bei dem der flüchtige Königssohn Chosrau Zuflucht genommen hatte, sandte ein Heer zu seiner Hilfe, dem sich die treugebliebenen Perser anschlossen, um Bahram zu bekämpfen. Viele Juden büßten ihre Anhänglichkeit an den Usurpator mit dem Tode. Der persische Feldherr Mebodes ließ bei der Einnahme der Stadt Machuza — welche der König Nuschirvan nach dem Muster des syrischen Antiochien erbaut und ihr den Namen Antiochia Rumija gegeben, und in welcher eine starke jüdische Bevölkerung wohnte -- die meisten derselben über die Klinge springen.[2]) An anderen Orten, wohin Chosraus siegreiche Heere gedrungen, ging es ihnen wohl nicht besser. Bahrams Heer wurde besiegt, und er selbst gezwungen, bei den Hunnen Zuflucht zu nehmen. Chosrau II. mit dem Beinamen Perôz bestieg den Thron seiner Väter. Dieser ebenso gerechte wie milde Fürst, der eher seinem Großvater Nuschirvan als seinem Vater Hormiz glich, ließ den Juden ihre Beteiligung am Aufstande nicht entgelten. Während seiner langen Regierung (von 590—628) findet sich keine Spur einer Härte gegen die Juden.

[1]) [Nach Brüll a. a. O. S. 84, Anm. 80 vielleicht das am östlichen Euphrat gelegene Sekia.] [2]) Note 3.

Die beiden Akademien bestanden unter ihm ununterbrochen fort. Auf R. Chanan folgte Mari bar Mar[1]), der in Perôz-Schabur in Lehrhaus gegründet hatte — während in Sura zur selben Zeit ein Schulhaupt ähnlichen Namens Mar bar Huna fungierte[2]) (609 bis um 620), in deren Zeitalter die Juden Palästinas neue Siege errangen und Niederlagen erlitten. Auch die Nachfolger derselben sind bekannt: Chaninaï von Pumbadita und Chananjah von Sura, welche das siegreiche Vordringen der Araber und den Untergang der Perserherrschaft erlebten.[3]) Denn die letzten Sassanidenherrscher, deren es in der kurzen Zeit von zwölf Jahren zehn gegeben hat, hatten nicht Muße genug, sich mit der jüdischen Bevölkerung ihres zerrütteten Reiches zu beschäftigen. Daher bestand die alte Ordnung in dem jüdisch-babylonischen Gemeinwesen fort, und es hatte noch seinen Exilarchen an der Spitze. In dem halben Jahrhundert von der Wiedereröffnung der Akademie unter Bahram bis in die arabische Zeit (589—640) werden drei Resch-Galuta namhaft gemacht: Kafnaï[4]), Chaninaï und Bostanaï, von denen der letzte in seinem Mannesalter der nachfolgenden Epoche angehört und die Exilarchenwürde wieder, von den Zeitumständen begünstigt, zu einer wesenhaften Macht erhob. Denn bis dahin beruhte das Ansehen des Exilarchen mehr auf der Volkssympathie als auf einer von dem Staate anerkannten Stellung.[5]) Die Erinnerung an die Davidische Abstammung und das Andenken an den Märtyrertod der Exilarchen Huna Mari (IV_4. 372) und Mar-Sutra II. hatten die exilarchatische Familie dem Herzen des Volkes teuer gemacht. Das Exilarchat galt als Überbleibsel aus einer glorreichen Zeit; da aber die Träger sich durch nichts besonders ausgezeichnet haben, sind ihre Namen in der erinnerungsarmen Epoche bis auf wenige der Vergessenheit verfallen. Überhaupt ist die Saburäerepoche eine der dürftigsten in der ganzen jüdischen Geschichte. Sie hat außer Mar-Sutra keine bedeutende Persönlichkeit erzeugt. Die

[1]) [Richtig: Mari bar Dimi; vgl. Teschuboth ha-Geonim ed. Lyck. Nr. 45, S. 18b u. 43a, ferner Brüll a. a. O. S. 54 Anm. 81.]

[2]) Scherira das.

[3]) Scherira das.

[4]) Siehe Note 4.

[5]) [Nach dem Scheirabrief, ed. Neub. S. 33, 7—10 war die Exilarchenwürde sowohl in der Perserzeit, wie zum Beginn der Araberherrschaft käuflich; vgl. auch Rabbinowitz a. a. O. S. 25.]

Träger derselben, die Schulhäupter waren unselbständig[1]), lebten von den Brosamen der talmudischen Zeit und haben auch nicht ein einziges Literaturerzeugnis von Belang zutage gefördert, das wert gewesen wäre, der Nachwelt aufbewahrt zu werden. Das jüdische Babylonien, das gleichzeitig mit der Sassanidenherrschaft seinen Anfang und Aufschwung genommen, versank mit derselben gleichzeitig in Schwäche; weil ihm aber, als dem vom Geiste Getragenen, mehr Kraft innewohnte, verfiel es nicht dem Untergang, sondern raffte sich, von einem erfrischenden Luftzug der Geschichte angeweht, aus dem Schlummer wieder auf.

Für die Juden im persischen Morgenlande wechselte doch wenigstens Sturm mit Windstille ab. Im Stammlande und in dem byzantinischen Morgenlande dagegen war ihnen weder die Ruhe vergönnt, welche die Gleichgültigkeit der Herren gegen eine Volksklasse gewährt, noch wurden sie von Stürmen gepeitscht, welche, indem sie niederwerfen, zum Aufraffen stählen. Das byzantinische Reich, dem auch das heilige Land verfallen war, fügte zu dem altrömischen Hochmut noch die griechische Tücke und den giftigen Haß hinzu, welchen die Gläubigen aus den Schriften der Kirchenväter gegen die Juden gesogen hatten. In Byzanz wurde das Stichwort eingeführt, welches den Juden das allerschwerste Verbrechen auflud: sie wurden als Gottesmörder gebrandmarkt. Trotzdem schlug man sie nicht tot, sondern duldete sie, um sie zu entwürdigen, sie elend und verkümmert zu machen, damit sie als abschreckendes Beispiel ihrer gottesmörderischen Tat dastehen sollten.

Laut der Gesetzgebung Theodosius des Jüngeren, die von Justin dem Älteren neuerdings eingeschärft wurde[2]), waren die Juden von Ehrenämtern ausgeschlossen und durften keine Synagogen bauen. Seine Nachfolger, durchweg fanatisch gesinnt, ließen die Gesetze gegen sie mit aller Strenge handhaben. Von welchem Geiste die oströmischen Machthaber gegen die Juden beseelt waren, bezeugt ein Ausspruch des Kaisers Zeno, des isaurischen Emporkömmlings. In Antiochien, wo, wie in allen größeren Städten des byzantinischen Reiches, das Rennbahnspiel und die Parteiung der zwei Farben, der Blauen und Grünen bestanden, hatten die letzteren einst einen jener Aufläufe gemacht, die selten ohne Blutvergießen abliefen. Die Grünen

[1]) [Vgl. jed. die Darstellung Brülls, bes. betr. des R. Achaï.]
[2]) Codex Justiniani L. I. T. V. § 12.

hatten bei dieser Gelegenheit unter anderen auch viele Juden ermordet, ihre Leichen ins Feuer geworfen und ihre Synagoge verbrannt. Als Kaiser Zeno davon benachrichtigt wurde, äußerte er sich darüber: die Grünen seien nur deswegen strafbar, daß sie nur die toten Juden und nicht auch die lebenden verbrannt haben[1])! Das durch Kirchenstreitigkeit und Farbenparteiung verwilderte Volk sah in dem Judenhaß der Machthaber die stillschweigende Aufforderung, seine Wut gegen die Juden auszulassen. Namentlich war die antiochensische Bevölkerung von jeher feindlich gegen die Juden gesinnt. Als daher einst ein berüchtigter Wagenlenker Kalliopas aus Konstantinopel nach Antiochien gekommen war, sich zu den Grünen hielt und einen Tumult verursachte, empfanden die Juden wiederum die tierische Grausamkeit dieser Partei. Ihre Anhänger hatten sich zu einer Feierlichkeit nach Daphne, nahe bei Antiochien, begeben, wo sie ohne erhebliche Veranlassung die Synagoge und ihre Heiligtümer zerstörten und die Beter unmenschlich töteten (9. Juli 507).[2])

Wieviel Raum war überhaupt den Juden im Lande ihrer Väter geblieben? Es gibt kein schriftliches Denkmal aus dieser Zeit, das darüber Zeugnis ablegte. Während die Kirchenliteratur in Wundergeschichten, Martyrologien und dogmatischen Streitschriften eine Menge Städtenamen und Plätze des heiligen Landes auffrischt, ist die jüdische Literatur dieser Epoche stumm darüber und nennt weder den Namen einer Stadt, noch den einer hervorragenden Persönlichkeit, an welche der geschichtliche Faden einen Anknüpfungspunkt hätte. Nur aus zerstreuten Nachrichten der Kirchengeschichte kann man ungefähr entnehmen, in welchen Städten Palästinas die Juden in größeren Massen zusammen wohnten, und wo der schwache Herzschlag des heruntergekommenen geschichtlichen und geistigen Lebens kaum vernehmbar pulsierte.

Jerusalem war schon lange nicht mehr Mittelpunkt für die Juden; es war eine durch und durch christliche Stadt mit einem

[1]) Malalas Chronographia S. 389 f. [*Οἱ πράσινοι ἐν Ἀντιοχείᾳ*] *ἐφόνευσαν, φησίν, Ἰουδαίους μηδενὸς φειδόμενοι. Καὶ ἀνηνέχθη τῷ αὐτῷ βασιλεῖ Ζήνωνι τὸ γενόμενον ὑπὸ τῶν πρασίνων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ἀσέβημα, καὶ ἀγανάκτησε κατὰ τῶν πρασίνων λέγων διά τι τοὺς νεκροὺς μόνον τῶν Ἰουδαίων ἔκαυσαν; ἔχρῆν γὰρ αὐτοὺς τοὺς ζῶντας καῦσαι.* Die Byzantiner zitiere ich nach der Bonner Ausgabe.

[2]) Das. 396.

Erzbistum geworden und seinen rechten Söhnen vollständig unzugänglich. Das Verbot, daß Juden die heilige Stadt betreten dürfen, von Konstantin erneuert, bestand noch fort und wurde von den Behörden und den noch mißgünstigeren Geistlichen aufs strengste gehandhabt. Nur Tiberias, die herrliche Stadt am See, von R. Jochanan zum Range einer akademischen Stadt erhoben, behauptete noch diesen Rang, war dadurch ein Mittelpunkt und genoß auch bei den ausländischen Juden Autorität. Selbst der jüdische König von Arabien unterwarf sich freiwillig den Mahnungen, die ihm von Tiberias zukamen.[1]) Das Christentum hatte aber auch da Platz gegriffen und Tiberias war ebenfalls der Sitz eines Bistums. In den galiläischen Gebirgsstädten wohnten Juden, wahrscheinlich derselben Beschäftigung wie ihre Vorfahren ergeben, dem Landbau und der Ölzucht.

Nazareth, die Wiege des Christentums, wo man die schönsten Frauen in ganz Palästina antraf, hatte, wie es scheint, meistens jüdische Bewohner, da es nicht zum Range eines Bistums erhoben war. Auch Skythopolis (Bethsan), welches in diesem Jahrhundert die Hauptstadt des zweiten Palästina (Palaestina secunda) bildete, so wie Neapolis (Sichem), die Haupstadt der Samaritaner, seitdem Samaria christlich geworden war, hatten jüdische Einwohner.[2]) Aber in allen diesen Städten, mit Ausnahme von Nazareth, erscheinen die Juden nur als Minderzahl und verschwinden fast gegen die zahlreiche christliche Bevölkerung. Das Christentum hatte sich Judäas vollständig bemächtigt und war der Erbe des Judentums geworden. Während die ehemaligen Herren des heiligen Landes öfter chikaniert wurden, wenn sie eine baufällige Synagoge mit einem Anschein von Neubau ausbesserten, erhoben sich überall im Lande Kirchen und Klöster. Bischöfe, Äbte und Mönche machten sich in Palästina breit und verwandelten es zum Tummelplatz dogmatischen Gezänkes über die einfache und doppelte Natur Christi.

Über das bürgerliche und geschäftliche Leben der palästinensischen Juden wissen wir gar nichts aus dieser Zeit. Merkwürdig ist es, daß sie, trotz der Hintansetzung von seiten des Staates, doch die Modetorheit der Rennbahn mitmachten. Es gab unter ihnen ebenfalls Wagenlenker, Wettfahrer und Farbenparteien von Grünen und Blauen, wie in Konstantinopel, Antiochien und anderen größeren

[1]) Vgl. darüber Note 5. [2]) Das.

Städten des byzantinischen Reiches. Aber wie in jener Zeit jede Lebensbewegung den Stempel des Konfessionellen an sich trug, so mischten sich auch in den Parteikampf der Farben die religiösen Streitigkeiten. Der Sieg oder die Niederlage der jüdischen, samaritanischen oder christlichen Wagenlenker waren zugleich Veranlassungen zu Angriffen dieser Religionsgenossen auf ihre Gegner.[1])

Eine Art Lehrtätigkeit bestand wohl unter den palästinensischen Juden; allein sie muß so dürftig und bedeutungslos gewesen sein, daß sich weder der Name eines Ortes, wo ein Lehrhaus bestanden, noch der einer Person, welche der Träger derselben gewesen sein mochte, erhalten hat. Die angesehensten Gesetzeslehrer führten den Titel Vortragende (Resche Pirke, *ἀρχιφερεκίται*[2]), und der jüngere Mar-Sutra, Sohn des hingerichteten Exilarchen gleichen Namens, der, wie schon oben erzählt, als Kind nach Palästina gebracht worden war, fungierte als solcher.[3]) Neben und unter den Resche Pirke lehrten andere unter dem Titel die „Alten" (*πρεσβύτεροι*) oder unter dem Namen „Lehrer" (magistri). Die Dürftigkeit der Lebensverhältnisse zwang die Lehrer Sold für ihre Tätigkeit zu nehmen, was früher niemals vorkam und auch in dieser Zeit scharf getadelt wurde, aber nicht abgestellt werden konnte.[4]) Die Lehrweise war, dem verkommenen Zustande der Zeit entsprechend, ohne Bedeutung, ohne Selbständigkeit, ohne Geist. Das Studium der strengen Halacha hatte längst seine Pflege in Palästina eingebüßt. Die agadische Homilie war der Lieblingsgegenstand für Hörer und Lehrer. Aber auch in diesem Punkte war dieses Jahrhundert nicht schöpferisch. Man sammelte und stoppelte nur alles zusammen, was aus frühern Zeiten bekannt war. Die Sammlung der Agadas war leicht. Da es gestattet war, sie niederzuschreiben, so hat sich der eine oder der andere kleine agadische Sprüche oder längere Ausführungen in einem Hefte angemerkt, und daraus entstand die

[1]) Malalas Chronographia 446, *Ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι ἡνίοχοι . . . Σαμαρεῖται καὶ Ἰουδαῖοι.* Theophanes Chronographia I. 356. *Τούτῳ τῷ ἔτει — ἐστασίασαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ Σαμαρεῖται ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης, καὶ ποιήσαντες πρὸς ἀλλήλους ἐν τάξει Πρασινοβενέτων ἐπῆλθον τοῖς Χριστιανοῖς τῆς αὐτῆς πόλεως.*

[2]) Justiniani novellae No. 146. [Vgl. über die Archipherekiten Brüll, Jahrb. V. 94—97 und jetzt auch noch meine Abhandlung über die Lehrverfassung der Metibtas in der Monatsschr. Jahrg. 52.

[3]) Seder Olam sutta, Ende.

[4]) Massechet Derech-Erez c. 4.

Literatur der Agada, der sogenannten Midraschim, welche die Prediger beim Vortrage benutzten. Man ordnete den agadischen Stoff entweder nach dem fortlaufenden Text des Pentateuchs und der fünf hagiographischen Bücher, welche in der Synagoge vorgelesen wurden, oder man stellte ihn für die außerordentlichen Sabbate und Feiertage zusammen (Pesikta's).[1] Die Halacha oder das Gesetzesstudium fand nur insoweit Pflege, als es für das tägliche Bedürfnis der religiösen Praxis (Ma'asséh) nötig war. Die wenigen Kundigen stellten für die Ritualien alles zusammen, was aus ältern Boraïtas und dem jerusalemischen Talmud darüber vorhanden war, fügten allenfalls hinzu, was der Brauch in den Gemeinden, im Widerspruch mit den Autoritäten, als religiöse Sitte (Minhag) sanktioniert hatte. Auf diese Weise entstanden die sogenannten kleinen Traktate (Massechtot Ketanot). Nur ein einziger Name von denen, welche als Sammler für die religiöse Praxis tätig waren, klingt aus jener lautlosen Zeit herüber. Ein gewisser R. Jonathan wird als der letzte Praktiker[2]) (Ssof Ma'asséh) bezeichnet, ohne daß man weiß, in welcher Zeit er gelebt hat. Nur ungefähr ist angedeutet, daß er nach R. Giza und R. Simuna (d. h. also nach 550) gewirkt hat.

Der Gottesdienst erhielt in dieser Zeit einen veränderten Charakter. Während früher jedermann, selbst Unmündige[3]), vor die Gesetzeslade treten und als Vorbeter fungieren durften, mußte in diesem Jahrhundert, weil die Kenntnis des Hebräischen geschwunden war, ein eigner Beamter dafür angestellt werden, der den Titel Chasan führte.[4]) Gewisse Partien des Gottesdienstes trug der Vorbeter mit einer Art Kantilation vor.[5]) An Sabbaten, Feiertagen und Halbfeiertagen blieb zwar die Vorlesung aus der heiligen Schrift mit targumistischer Übersetzung des Vorgelesenen und dem agadischen Vortrage, der sich daran knüpfte, Hauptbestandteil des Gottesdienstes; aber es setzten sich schon neue Partien an, teils Psalmen, teils neuformulierte Gebetstücke (Pijut, Chasanut.[6]) Eigene

[1]) [Als solche kommen in Betracht die Pesikta di R' Kahana (ed. Buber 1868) u. P'sikta Rabbati (ed. Friedmann, Wien 1880).]

[2]) S. Note 2. [Vgl. die Bemerkungen hierzu.]

[3]) [Unmündige durften nie gottesdienstliche Funktionen ausüben.]

[4]) Massechet Soferim c. 10. halacha 8; 14, 14; 19, 12. [Vgl. über die Bedeutung des Chasan eine Abhandlung über die Entwicklung der synagogalen Literatur im Jahrg. 52 der Monatsschr.

[5]) Soferim 14, 9; 20, 9.

[6]) Das. 13, 10 f.; 14; 16, 12; 19. [Die vom Verf. hier angewendeten Bezeichnungen decken sich nicht mit dem Inhalt dieser Stellen.]

Gebräuche waren damals noch für den Gottesdienst üblich, welche sich später verloren haben. Nicht nur die Esther Rolle, sondern auch die übrigen vier sogenannten hagiographischen Bücher (Megillot: Schir haschirim, Ruth, Kohelet und Echa) wurden an zwei oder einem Sabbat vor dem Tage, an welchem sie öffentlich vorgelesen wurden, und zwar nachmittags, ebenfalls gelesen und agadisch erläutert. [1])

Bis zu Justinians Zeit genossen die Juden Palästinas und des byzantinischen Reiches, so sehr sie auch bürgerlich hintangesetzt wurden, wenigstens vollkommene Religionsfreiheit. Die Kaiser mischten sich in die innern Angelegenheiten nicht ein. Der erste, der sie bürgerlich noch mehr beschränkte und ihnen noch dazu Gewissenszwang aller Art auflegte, war der Kaiser Justinian. Von ihm rührt das schmachvolle Gesetz her, daß jüdischen Zeugen keine Glaubwürdigkeit beizumessen sei gegen Christen, nur untereinander seien sie zulässig (532); [2]) die Juden waren indessen noch bevorzugt gegen die Samaritaner, deren Zeugnis gar keine Gültigkeit hatte, und die auch nicht einmal über ihre Hinterlassenschaft testamentarisch verfügen durften. Es war dies ein Akt der Rache gegen die Samaritaner, weil sie mehrere Aufstände gegen die kaiserliche Gewalt versucht und sich einst auch einen König Julian ben Sabar gewählt hatten (um 530). Da die Juden sich aber nicht an diesem Aufstande beteiligt hatten[3]), so genossen sie einen gewissen Vorzug vor den Samaritanern. Sonst stellte Justinian die Anhänger beider Bekenntnisse in jeder Beziehung gleich. Obgleich die Juden und Samaritaner gleich den Ketzern von Ehrenämtern ausgeschlossen waren, sollten sie nach einer Verfügung das lästige und kostspielige Dekurionat (Magistratswürde) zu übernehmen verpflichtet sein, ohne jedoch die damit verbundenen Privilegien zu genießen, nämlich Befreiung von Geißelstrafe und Exil. „Sie sollten das Joch tragen, wenn sie auch darunter seufzen; aber jeder Ehre sollen sie unwürdig gehalten sein“ (537). [4])

Der Kaiser verbot auch bei schwerer Strafe den Juden am Passahfeste feiertägigen Gottesdienst zu halten und ungesäuertes Brot zu genießen. Es gab nämlich noch immer eine christliche Sekte, die „Vierzehntägen“ genannt, welche die Ostern nicht

[1]) Das. 14, 18; 18, 4.
[2]) Codex Justiniani L. I. T. 5. § 21; Novella 45.
[3]) S. Note 6.
[4]) Novella 45.

nach der Bestimmung der nicäischen Kirchenversammlung unter Konstantin am Sonntag nach Vollmond im Frühlingsanfang feierten, sondern sich nach dem jüdischen Passahfest richteten und sie mit den Juden zugleich am fünfzehnten Nissan begingen. Anstatt diese Sekte zur Beobachtung der kirchlichen Regeln anzuhalten, verletzte Justinian durch ein Gesetz das Gewissen der Juden auf das Empfindlichste. So oft nämlich in einem dem Schaltjahr vorangehenden Jahre das jüdische Passahfest mit dem christlichen Ostern zusammentraf, durften es die Juden nicht in dieser Zeit feiern, damit es nicht den Anschein habe, als feierten die Christen das jüdische Passah. Noch andere Eingriffe machte Justinian in die religiösen Angelegenheiten. Eine jüdische Gemeinde, vielleicht in Konstantinopel, war seit einiger Zeit in Spaltung geraten. Ein Teil derselben wünschte, daß der Vorlesung aus dem Pentateuch und den Propheten an den Sabbaten und Feiertagen eine Übersetzung der verlesenen Abschnitte in griechischer Sprache für die Unkundigen und das weibliche Geschlecht nebenhergehen solle. Die Frommen dagegen und namentlich die Gesetzeslehrer empfanden eine Scheu, die Sprache ihrer Peiniger und die Sprache der Kirche beim Gottesdienste zu gebrauchen, wohl auch darum, weil dann keine Zeit für die krause agadische Auslegung bliebe. Der Streit darüber war so heftig, daß die griechische Partei ihn vor den Kaiser brachte und an ihn, als die letzte Instanz, appellierte. Justinian mußte sich allerdings nach seiner Anschauungsweise für die griechische Übersetzung entscheiden. Er empfahl den Juden, sich besonders der Septuaginta oder Aquilas' Übersetzung beim Gottesdienste zu bedienen. Auch in jede andere Sprache, wie die lateinische in den italischen Provinzen, sollten die Vorlesungen aus der heiligen Schrift übertragen werden. Soweit war Justinian im Rechte. Er verbot zwar auch, unter Androhung körperlicher Züchtigung, den Anhängern der alten Liturgie, die griechische oder neuerungssüchtige Partei in den Bann zu tun. Aber auch diese Verfügung könnte allenfalls als ein Akt der Gerechtigkeit angesehen werden, indem der Kaiser die liturgische Freiheit gewahrt wissen wollte. Allein eine andere damit verbundene Verfügung zeigt unzweideutig, daß er damit nur ein Bekehrungsinteresse verfolgt hat, weil er im Wahne war, daß durch die Benutzung der griechischen Übersetzung beim synagogalen Gottesdienste, namentlich der Septuaginta, welche bereits christlich zugestutzt war, die Juden für den christlichen Glauben gewonnen werden würden. Er verfügte nämlich

bei schweren Strafen, daß sämtliche jüdische Gemeinden des byzantinischen Reiches sich bei den sabbatlichen Vorlesungen durchaus einer Übersetzung in griechischer oder lateinischer Sprache bedienen sollten, natürlich auch diejenigen, welche gar keine Lust dazu hatten. Er verbot ferner die bis dahin übliche agadisch-erbauliche Auslegung der heiligen Schrift (*δευτέρωσις*) zu gebrauchen. Justinian wollte demnach die nationale Auffassung der heiligen Schrift zugunsten der im Sinne des Christentums vielfach veränderten Übersetzung unterdrücken. Der Gottesdienst in der Synagoge sollte als Mittel zur Bekehrung der Juden dienen, und der fromme Geist, der in den agadischen Auslegungen und Homilien weht, sollte vermittelst der typologischen Umdeutung des Inhaltes zugunsten der christlichen Glaubenslehren verbannt werden. Justinian, der Despot, beabsichtigte also keineswegs der Synagoge eine Art Freiheit zu schenken, sondern wollte im Gegenteil ihr eine Art Zwang auflegen. Es war ihm auch so sehr ernst mit diesem Erlasse, daß er seinem Minister Areobindus den Befehl erteilte, das Edikt in betreff der griechischen Übersetzung bei synagogalen Vorlesungen allen Beamten der Provinzen bekannt zu machen und ihnen einzuschärfen, über die pünktliche Erfüllung desselben streng zu wachen (13. Februar 553).[1])

Indessen hat dieses bösgemeinte Edikt keine weitern Folgen gehabt; daß Bedürfnis nach einer Übersetzung der heiligen Schrift war bei den Juden im allgemeinen nicht so lebhaft, daß sie davon hätten Gebrauch machen sollen. Die Partei, die es gewünscht hatte, stand vereinzelt, und allzuschwer war es nicht, wo die Gemeinden einig waren, den Gottesdienst in hergebrachter Weise zu begehen und sich den Augen der Behörden zu entziehen. Die Kanzelredner fuhren fort, sich der bisher üblichen Auslegung zu bedienen und unterließen es keineswegs in ihren Vorträgen versteckte Angriffe auf das judenfeindliche Byzanz zu machen. „Dort gibts Gewürm ohne Zahl" (Psalm), „das bedeute die zahllosen Edikte, welche das römische Reich (Byzanz) gegen uns schreibt; die großen und kleinen Tiere, das sind die Herzöge, Statthalter und Heerführer; wer sich ihnen zugesellt (von Juden) wird einst zu Spott werden".[2])
„Wie der abgedrückte Pfeil nicht eher wahrgenommen wird, bis er

[1]) S. Note 7. [Vgl. hierüber meine Ausführungen in der Monatsschr. a. a. O.]
[2]) Midrasch Tehillim zu Psalm 104, 25 [(ed. Buber, Wilna 1891 S. 445 bis 446)].

das Herz getroffen, so geht es mit den Dekreten Esaus (Byzanz). Seine Pfeile kommen plötzlich, und man gewahrt sie nicht eher, bis das Wort gesprochen ist, ob es gilt Hinrichtung oder Kerker. Der Pfeil, der am Tage fliegt, das sind ihre Schreibereien."[1]) In diesem Sinne predigten die Lehrer in Judäa. Die Fürsorge des byzantinischen Hofes für das Seelenheil der Juden vergewissern noch andere Erlasse und Verbote. Sie durften nicht in den Synagogen den Vers des Einheitsbekenntnisses rezitieren, als wenn auch nur das Aussprechen des Bekenntnisses: „unser Gott ist einig-einzig" ein lächerlicher Protest gegen die Dreieinigkeit wäre. Sie durften ferner nicht im Gebet den Vers „heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth" sprechen, weil dieser Vers christlicherseits als unwiderleglicher Beweis für die Dreieinigkeit geltend gemacht, von den jüdischen Vorbetern deswegen mit einem erläuternden Zusatz gegen die Dreieinigkeit gesprochen wurde. Endlich durften sie nicht an Sabbaten die Abschnitte aus dem Propheten Jesaia öffentlich lesen und auslegen, welche für das elende, sturmgepeitschte, ungetröstete Zion Trost und Erhebung aus dem Staube verheißen. Damit die Juden ja nicht diese Verbote übertreten, fanden sich Aufpasser in den Synagogen ein, welche das Gebet zu überwachen hatten. Diese weilten zur Beaufsichtigung an Sabbaten und Festtagen, an denen der Gottesdienst länger dauerte, stundenlang in den Bethäusern. Die Juden mußten sich fügen; um nicht Strafen zu verfallen, sprachen sie die verbotenen Gebetstücke leise oder versammelten sich zitternd um gemeinsamen Beten zu einer anderen Tageszeit hinter dem Rücken der Auflaurer.

Es muß aber eine eigene Bewandtnis damit gehabt haben, daß Justinian, der von fanatischem Bekehrungseifer beseelt war, doch den Juden weder direkt noch indirekt das Christentum aufzwang, wie er es mit den Samaritanern machte. Sollte er ihre entschiedene Abneigung und ihre große Zahl gefürchtet haben? Nur eine fernliegende Gemeinde in Afrika in der Nachbarschaft von Mauretanien mit Namen Borion hat Justinians Bekehrungseifer empfunden. Die Juden dieser Stadt Borion führten den Ursprung ihrer Ansiedlung in Salomos Zeit zurück und rühmten sich, der weise König habe ihre Synagoge erbaut. Sie bildeten einen kleinen Freistaat, der weder den Römern, noch später den Vandalen zinsbar war. Bei

[1]) Midrasch Tehillim zu Psalm 120, [5 (ebend. S. 504—5.)].

Belisars Kreuzzug gegen die Vandalen müssen die Juden Borions wohl Widerstand geleistet haben, da sie Justinian zur Taufe zwang und ihre alte Synagoge in eine Kirche verwandelte.[1])

Die palästinensischen Juden hatten keine Ursache, mit Justinians Regierung zufrieden zu sein, die mit ihrem System der Steuererpressung und der Scheinheiligkeit doppelt auf ihnen lastete. Der Statthalter des ersten Palästina, Stephanus, sicherlich nicht besser als die meisten Beamten der justinianischen Zeit, mochte wohl dazu beigetragen haben, die Gemüter zu erbittern, und war daher verhaßt. Doch war die Zeit dahin, wo die Juden, wenn das Joch der Fremdherrschaft unerträglich wurde, es mit Unwillen abgeschüttelt und zu den Waffen gegriffen haben. Die Samaritaner aber waren in dieser Zeit leidenschaftlicher und tollkühner, weil ihnen seit den Tagen des Kaisers Zeno viel Leid zugefügt worden war. Die wiederholten Aufstände, die sie vergeblich versucht, hatten die ihnen angelegten Fesseln nur noch drückender gemacht, namentlich, seitdem sie unter ihrem Eintagskönig Julian die ihnen verhaßten Christen so schonungslos niedergemetzelt hatten. Sie wurden noch nachdrücklicher zur Annahme des Christentums gezwungen, und wer sich widersetzte, verlor das Recht, über sein Vermögen zu verfügen. Obwohl der Bischof Sergius von Cäsarea den Samaritanern das Zeugnis ausgestellt hatte, daß ihre Halsstarrigkeit erweicht sei, sie dem Christentume sich immer aufrichtiger anschlössen, und, obgleich er es bei Justinian durchgesetzt hatte, daß die gegen sie erlassenen Gesetze gemildert würden, so bargen sie doch im Herzen den tiefsten Haß gegen ihre Peiniger, und als solche betrachteten sie sämtliche Christen. Bei einer Wettfahrt der Wagenlenker in der Hauptstadt Cäsarea, wo es durch die Eifersucht der Farben aufeinander stets tumultuarisch zuging, ließen die Samaritaner die Zügel schießen und fielen die Christen an. Die jüdische Jugend machte gemeinsame Sache mit ihnen. Beide vereint, metzelten ihre christlichen Gegner nieder und zerstörten die Kirchen. Als der Statthalter Stephanus den Christen zu Hilfe eilte, bedrängten sie ihn und seine militärische Begleitung so hart, daß er sich in sein Amtsgebäude (Praetorium) zurückziehen mußte, töteten ihn in seinem Hause und verbreiteten Schrecken in der Stadt und Umgegend (Juli 556). Die Samaritaner rechneten wahrscheinlich auf einen ihrer Stammesgenossen mit Namen

[1]) Procop de aedificiis VI. 2.

Arsenios, der bei der allmächtigen Kaiserin allmächtiger Günstling war und für sie geheime Aufträge besorgte.[1]) Stephanus' Gemahlin eilte nach Konstantinopel, um dem Kaiser von den Unruhen und dem Tode ihres Gatten Anzeige zu machen, und Justinian sandte hierauf dem Statthalter des Orients, Amantius, der in Antiochien residierte, den Befehl zu, mit Waffengewalt einzuschreiten. Amantius konnte den Befehl leicht ausführen, da die Bewegung nicht von ernstlicher Bedeutung war, indem weder sämtliche Samaritaner, noch Juden Palästinas sich dabei beteiligt hatten. Die Strafe traf daher auch nur die Schuldigen, die aber dem Geiste jener Zeit angemessen war: Köpfen, Hängen, rechte Hand abhauen und Güterkonfiskation.[2])

Justinians Nachfolger, Justin der Jüngere, scheint keine Veränderung in den Gesetzen gegen die Juden vorgenommen zu haben. Wiewohl er die drückenden Bestimmungen seines Vorgängers gegen die Samaritaner erneuerte und dieselben des Rechts beraubte, letztwillige Verfügung über ihr Vermögen zu treffen und Geschenke an Lebende zu machen, findet sich von ihm dennoch kein Edikt zum Nachteil der Juden. Unter den beiden vortrefflichen Kaisern Tiberius und Mauritius ist von Juden keine Rede. Erst unter dem Thronräuber Phokas, welcher die Zeiten der Caligula und Commodus wieder heraufbeschwor, kommt eine Begebenheit vor, welche beweist, wie sehr die Juden von der Willkür der Beamten und dem Übermut der Geistlichen gelitten haben müssen, so daß sie sich zu grausamer Tätlichkeit hinreißen ließen. In Antiochien, wo ein Haß zwischen Juden und Christen seit Jahrhunderten bestand und durch stete Reibungen noch mehr gesteigert wurde, überfielen die Juden, vielleicht bei Gelegenheit von Wettfahrten im Zirkus, ihre christlichen Nachbarn, vergalten ihnen die erlittenen Unbilden mit gleichem Maße, töteten diejenigen, die in ihre Hände fielen, und warfen sie ins Feuer, wie es jene mit den Juden ein Jahrhundert vorher gemacht hatten (S. 17). Den Patriarchen Anastasius, der Sinaite genannt, ein Gegenstand besonderen Hasses, mißhandelten sie schimpflich, ehe sie ihm den Tod gaben und schleiften seinen Leichnam durch die Gassen. Als Phokas von diesem Aufruhr Nachricht erhielt,

[1]) Das. Historia arcana edit. Bonn p. 150—52 und Cyrillus Scythopolitanus St. Sabae vita in monumenta ecclesiae graecae edit. Cotelerii T. III. p. 340.

[2]) Malalas Chronographia 488. Theophanes chronographia 1. 356.

ernannte er Bonosus zum Statthalter des Morgenlandes und Kotys zum Heerführer der morgenländischen Truppen und gab ihnen den Auftrag, die Aufständischen zu züchtigen. Aber die Juden Antiochiens hielten sich so tapfer, daß das römische Heer nichts gegen sie vermochte. Erst als sie mit zahlreichen Truppen, aus der Nachbarschaft zusammengezogen, von neuem angegriffen wurden, mußten sie die Waffen strecken und fielen der Rache der römischen Heerführer anheim, welche sie teils töteten, teils verstümmelten und teils in die Verbannung schickten (Septbr. und Oktobr. 608).[1])

Der Ingrimm der Juden fand unerwartet und gerade durch die Untaten des Kaisers Phokas Gelegenheit sich Luft zu machen. Der Thronraub dieses Kaisers an seinem Vorgänger Mauritius hatte den Perserkönig Chosrau II., der des letzten Schwiegersohn war, herausgefordert, Angriffe auf die römische Besitzung im Orient zu machen. Ein ungeheures persisches Heer überschwemmte Kleinasien und Syrien unaufhaltsam, ungeachtet dessen, daß der neuerwählte Kaiser Heraklius dem Perserkönig die verdiente Züchtigung des Phokas angezeigt und um Frieden gebeten hatte. Eine Abteilung des persischen Heeres unter dem Feldherrn Scharbarza stieg dabei von den Höhen des Libanon herab, um Palästina dem byzantinischen Zepter zu entreißen. Bei der Nachricht von der Schwäche der christlichen Waffen und den Fortschritten des persischen Heeres erwachte eine ungestüme Kampfeslust in der Brust der palästinensischen Juden. Die Stunde schien geschlagen zu haben, die jahrhundertelang erduldete Demütigung dem zwiefachen Feinde, dem

[1]) Theophanes das. I. 456. Das Jahr, welches aus dem griechischen Texte nicht zu ermitteln ist, läßt sich aus der lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius fixieren, das. II. 140. Für die unbestimmte Bezeichnung des Theophanes: *τούτῳ τῷ ἔτει* hat Anastasius: anno imperii Phocae septimo. Aus dieser Übersetzung kann ein fehlender Passus im Originale ergänzt werden: et non valuerunt (Bonosus et Kotys) sedare inquietudinem eorum (Judaeorum). Den Monat bestimmt das Chronicon Paschale (edit. Bonn I. 699): *καὶ κατὰ πέρας τοῦ σεπτεμβρίου μηνὸς τοῦ ιδ' ἰνδικτιῶνος ἀπηγγέλη ὡς Ἀναστάσιος ἀνῃρέθη ὑπὸ στρατιωτῶν*. Da die andern Quellen einstimmig den Patriarchen von den Juden umbringen lassen, so kann der Widerspruch zwischen denselben und dem Chronicon paschale nur dadurch aufgehoben werden, daß man in dem Texte des letzteren eine Lücke annimmt. Die Hauptquelle für das Faktum des Aufstandes der Juden in Antiochien scheint Malalas gewesen zu sein, dessen Chronographie zum Schlusse defekt ist; denn Theophanes exzerpiert ihn oft wörtlich.

Römer und Christen, zu vergelten. Der Herd der kriegerischen Bewegung der Juden war die Stadt Tiberias. Sie ging von einem Manne namens Benjamin aus, welcher ein erstaunliches Vermögen besaß und es dazu verwendete, jüdische Truppen anzuwerben und auszurüsten. Ein Aufruf erging an sämtliche Juden Palästinas, sich zu sammeln und sich dem Zuge der Perser anzuschließen. Die kräftigen jüdischen Bewohner von Tiberias, Nazareth, den galiläischen Gebirgsstädten scharten sich sofort um die persischen Fahnen. Wuterfüllt, wie diese Schar war, hat sie sicherlich die Christen und ihre Kirche in Tiberias nicht verschont und wohl dem Bistum ein Ende gemacht, obwohl diese Tatsache nicht erzählt wird. — Unter Scharbarzas Heer marschierten sie auf Jerusalem zu, um die heilige Stadt den Christen zu entreißen. Die Juden Südpalästinas schlossen sich ihnen an, und mit diesen vereint und von einer Sarazenenschar unterstützt, nahm der persische Feldherr Jerusalem mit Sturm. (Juli 614). Neunzigtausend Christen sollen in Jerusalem umgekommen sein.[1]) Aber erfunden ist der Zug, daß die Juden die christlichen Gefangenen den Persern abgekauft und sie mit kaltem Blute getötet haben sollen. Nur im heißen Kampfe und in der Wallung des Siegesrausches mögen sie ihren Todfeinden das getan haben, was ihrer wartete, wenn sie unterlegen wären. In einer Zeit, wo die Religion die Köpfe benebelt und die Herzen ausgetrocknet hatte, war bei keiner Religionspartei Menschlichkeit anzutreffen. Gegen die christlichen Heiligtümer wüteten die Juden allerdings schonungslos. Sämtliche Kirchen und Klöster wurden durch Feuer zerstört, woran die Juden allerdings mehr Anteil gehabt haben mögen als die Perser.[2]) War doch Jerusalem, der Juden ureigener Besitz, ihnen durch List und Gewalt entrissen worden! Mußten sie nicht die heilige Stadt durch die Verehrung des Kreuzesholzes und der Märtyrergebeine für ebenso entweiht halten, wie durch die Götzen des Antiochos Epiphanes und Hadrians? Die Juden scheinen sich der Hoffnung hingegeben zu haben, daß die Perser ihnen Jerusalem mit einem Gebietsteile als Gemeinwesen übergeben würden. Religionseifer und Rachegefühl zugleich fana-

[1]) Note 8.

[2]) [Diese auf Quellen aus byzantinischen Schriftstellern beruhenden Angaben sind nach Harkavy bei Rabbinowitz S. 37 Anm. 6 nur mit Vorsicht aufzunehmen, da christliche Schriftsteller, wie Barhebräus, darüber ganz schweigen].

tisierten sie, die Gegenstände der Entweihung aus der heiligen Stadt verschwinden zu machen.

Mit den Persern vereint, streiften die Juden in Palästina umher, zerstörten die Klöster, von denen das Land erfüllt war, und vertrieben oder töteten die Mönche. Eine Schar, bestehend aus Juden von Jerusalem, Tiberias, Galiläa, Damaskus und sogar von Cypern, unternahm einen Streifzug gegen Tyrus, aufgefordert von den Juden dieser Stadt (4000), die Christen in der Osternacht plötzlich zu überfallen und niederzumachen. 20000 Mann soll die jüdische Schar betragen haben. Die Veranlassung zu dieser Kraftanstrengung ist nicht bekannt. Die Unternehmung scheiterte aber, weil den Christen in Tyrus verraten wurde, was ihnen bevorstand. Sie kamen daher ihren Feinden zuvor, bemächtigten sich ihrer jüdischen Mitbewohner, warfen sie in Kerker und erwarteten die Ankunft der jüdischen Schar, welche die Tore verschlossen und verteidigt fand. Diese rächte sich wiederum an ihren Feinden durch Zerstörung der Kirchen um Tyrus. So oft aber die christlichen Tyrier die Nachricht von der Zerstörung einer Kirche erhielten, töteten sie hundert von den gefangenen Juden und warfen ihre Köpfe über die Mauer. Auf diese Weise sollen 2000 derselben ums Leben gekommen sein. Die jüdische Belagerungsschar aber, entmutigt durch den Tod ihrer Brüder, zog ab und wurde von den Tyriern verfolgt. [1])

Ungefähr vierzehn Jahre waren die palästinensischen Juden von dem Anblick ihrer christlichen Feinde befreit. Die Erfolge der ersten Zeit erfüllten sie mit Freuden. Es gingen wohl manche Christen aus Furcht oder Verzweiflung an dem Fortbestand des Christentums zum Judentum über. Einen großen Triumph bereitete den Juden die Bekehrung eines Mönchs, der sich aus freiem Antriebe zum Judentum bekannte. [2]) Dieser Mönch hatte viele Jahre in dem Kloster auf dem Berge Sinaï mit Büßungen und Litaneien zugebracht. Mit einemmal stießen ihm Zweifel an der Wahrheit des Christentums auf. Er wollte durch lebhafte Träume darauf gekommen sein, die ihm auf der einen Seite Christus, die Apostel und Märtyrer in finstern Nebel gehüllt, auf der andern Seite Mose, die Propheten und die heiligen Männer des Judentums lichtumflossen zeigten. Des inneren Kampfes müde, stieg er vom Berg Sinaï

[1]) Eutychius Alexandrinus (Ibn-Batrik) annales II 220—23).

[2]) [Vgl. auch RdÉJ. Rev. V. S. 202—3 betr. die Bekehrung eines Bischofs.]

herab, wanderte durch die Wüste nach Palästina und begab sich endlich nach Tiberias, wo er der Gemeinde seinen festen Willen, sich zum Judentum zu bekennen, kundgab. Er unterwarf sich der Beschneidung, nahm den Proselytennamen Abraham an, heiratete eine Jüdin und wurde ein eifriger Verfechter des Judentums und ein heftiger Gegner seiner angestammten Religion[1]).

Indessen hatte sich die Hoffnung, welche die Juden auf den persischen Sieger gesetzt hatten, nicht erfüllt. Die Perser räumten ihnen nicht die Stadt Jerusalem ein, taten nichts, um ein freies jüdisches Gemeinwesen aufkommen zu lassen und mögen sie noch außerdem durch Steuern bedrückt haben. Es entstand daher eine große Verstimmung zwischen den Bundesgenossen, die wohl auch in Tätlichkeit ausgeartet sein mochte. Der persische Feldherr bemächtigte sich daher vieler Juden Palästinas und schickte sie in die Verbannung nach Persien. Dieses Verfahren machte die Juden noch unzufriedener und bewog sie, ihre Gesinnung zu ändern und sich dem Kaiser Heraklius zu nähern. Dieser Fürst, der das seltene Beispiel gab, wie ein abgestumpfter Feigling gleichsam über Nacht ein feuriger Held werden kann, und der, nachdem er jahrelang die Schmach gehäufter Niederlagen mitangesehen hatte — indem sein Reich von zwei Feinden, den Persern von der einen und den Avaren von der andern Seite, eingenommen war — sich plötzlich ermannte und ihnen Sieg auf Sieg abrang, fand sich geneigt, die Feinde in Judäa für sich zu gewinnen, um dem Hauptgegner Verlegenheit zu bereiten. Heraklius ging daher ein förmliches Bündnis mit den Juden ein, das wahrscheinlich Benjamin von Tiberias betrieben hatte, sicherte ihnen Straflosigkeit für die den Christen zugefügten Unbilden zu und verhieß ihnen noch andere Vorteile, die wir weiter nicht kennen (um 627.[2])

Heraklius Siege, Chosraus Verblendung und die Empörung seines Sohnes Syroes gegen ihn, brachten dem griechischen Kaiser wieder alle jene Länder ein, die nahe daran waren, dauernd in persische Satrapien umgewandelt zu werden. Infolge des Friedensschlusses zwischen Heraklius und Syroes — der seinen alten Vater entthronte und töten ließ — verließen die Perser Judäa, und so kam das Land wieder in byzantinische Botmäßigkeit (628). Im Herbste dieses Jahres zog der gekrönte Kaiser im Triumph nach

[1]) Antonius a St. Saba homilia 84. s. Note 5.
[2]) Note 8.

Jerusalem, um am vermeintlichen Grabe Jesu Dank für die unerwartet errungenen Siege darzubringen und das geraubte echte Kreuz wieder dort aufzurichten. Auf seinem Zuge berührte Heraklius Tiberias, wo er von dem reichen Benjamin gastlich bewirtet wurde, der auch das byzantinische Heer mit Lebensmitteln versorgte. In einer Unterredung fragte ihn der Kaiser, was ihn denn bewogen habe, eine den Christen so feindliche Gesinnung zu zeigen. Offenherzig antwortete Benjamin: „Weil sie Feinde meines Glaubens sind“.[1])

Als Heraklius die heilige Stadt betrat, verlangten die Mönche und der Patriarch Modestus ungestüm von ihm, daß er sämtliche Juden Palästinas ausrotten möchte, zunächst aus Rache für ihr Verhalten gegen die Christen, und aus Vorsicht, damit sie nicht bei etwaigen neuen Einfällen sich feindselig gegen die Christen zeigen sollten. Der Kaiser berief sich aber auf das den Juden gegebene feierliche und schriftliche Versprechen, das er nicht verletzen dürfe, ohne vor Gott als Sünder und vor den Menschen als Treubrüchiger zu erscheinen. Dagegen machten die fanatischen Mönche geltend, daß die Ermordung der Juden, weit entfernt ein Verbrechen zu sein, im Gegenteil ein Gott gefälliges Opfer sein werde. Das Sündhafte daran wollten sie übernehmen und für ihn eine besondere Fastenwoche einsetzen. Sie wollten nämlich in der ersten Woche der großen Fleischfasten vor Ostern nicht einmal Eier, Käse und Fische genießen. Diese Wendung überzeugte den überfrommen Kaiser; er beschwichtigte damit sein Gewissen und ließ eine Hetzjagd gegen die Juden in ganz Palästina anstellen und alle diejenigen niedermetzeln, welche sich nicht in den Schlupfwinkeln der Gebirge bergen oder nach Ägypten entfliehen konnten.[2])

In Ägypten bestanden damals noch jüdische Gemeinden und selbst in Alexandrien, aus dem sie der Fanatiker Cyrill im Anfang des fünften Jahrhunderts vertrieben hatte (B. IV_4. S. 359), waren die Juden wieder angesiedelt. Ein wegen seines Reichtums und seiner Freigebigkeit ausgezeichneter alexandrinischer Jude Namens Urbib, hatte während einer seuchenerzeugenden Hungersnot die Dürftigen ohne Unterschied des Glaubens mildherzig gespeist.[3]) Von dem ehemaligen Glanze und der Bedeutung der alexandrini=

[1]) Note 8.
[2]) Eutychius das. II. 243 f. Vgl. dies. Note 8.
[3]) Eutychius das. II. 133.

schen Juden war allerdings kaum der Schatten geblieben. Aber wenn sie auch in der allgemeinen Entartung der Zeit ihren Sinn für Wissenschaft und Bildung eingebüßt hatten, so blieb ihnen doch das warme Mitgefühl für ihre leidenden Brüder. Sie nahmen die unglücklichen Flüchtlinge aus Judäa, die Opfer des mönchischen Fanatismus, brüderlich auf. Von der Verfolgung des Heraklius blieb nur Benjamin von Tiberias, der Hauptagitator in dem Aufstande gegen die Römer, verschont; aber er brachte seine Religion zum Opfer seiner Ruhe. Auf Zureden des Kaisers empfing er die Taufe. [1]) Das Andenken an Heraklius' schmachvollen Treubuch gegen die Juden erhielt sich durch die ihm zu Ehren eingesetzte Fastenzeit noch lange, indem sie die morgenländischen Christen, namentlich die Kopten und Maroniten, noch mehrere Jahrhunderte beobachteten. Sie büßten das Gemetzel vieler Tausende von Menschen durch Enthaltung von manchen Speisen ab. [2])

Heraklius erneuerte bei dieser Gelegenheit das Hadrianische und Konstantinische Edikt, daß die Juden Jerusalem und dessen Weichbild nicht betreten durften (628. [3]) Die Verfolgung dieses Kaisers gegen die Juden Palästinas [4]) gab der Sage Veranlassung zu erzählen, Heraklius habe durch astrologische Verkündung erfahren, daß dem byzantinischen Reiche von einem beschnittenen Volke Untergang bevorstehe und, indem er dieses auf die Juden bezogen, habe er einen Befehl in seinem ganzen Reiche ergehen lassen, sämtliche Juden, welche sich nicht zum Christentum bekehren wollten, zu vertilgen. Er habe sogar, so erzählt die Sage weiter, an Dagobert, König von

[1]) Theophanes Chronographia I. 504.

[2]) Eutychius das. S. 243.

[3]) Consitutiones imperatoriae No. 2. Über das genaue chronologische Datum der Anwesenheit Heraklius' in Jerusalem, vgl. Weil: Leben Mohammeds 198. Note 309.

[4]) [Auf Heraklius sind wohl mehrere die Religionsübungen und gottesdienstlichen Verrichtungen betreffende Verordnungen zurückzuführen. Vgl. hierüber Graetz in Monatsschrift 1887, S. 550—556, ferner das von Ginzberg in JQR XVIII 107 ff. aus der Geniza veröffentlichte Fragment eines Responsum von einem jüngeren palästinensischen Zeitgenossen Jehudaï Gaons, wo von der Zeit kurz vor dem Eindringen des Islams berichtet wird: וכן אמר מר יהודאי ז"ל שגזרו שמד על בני א"י שלא יקרו קריית שמע ולא יתפללו והיו מניחין אותן ליכנס שחרית בשבת לומר ולזמר מעמדות והיו אומרים בשחרית בשבת מעמד וקדושה ושמע במוסף והיו עושים דברים הללו באונס ולא ברצון ועכשיו שכילה הקב"ה מלכות אדום וביטל גזרותיה ובאו ישמעאלים והניחום לעסוק בתורה ולקרא קרית שמע ולהתפלל.]

Frankreich geschrieben, die Juden seines Landes zur Taufe zu zwingen und die Widerstrebenden auszurotten. [1]) Indessen ist Heraklius von diesem Blutbade freizusprechen. Denn nach seinem Tode befanden sich noch Juden in der byzantinischen Hauptstadt, und diese benutzten die Verwirrung, welche nach dem Tode seines Sohnes Konstantin entstanden war, als Volk und Heer gegen die Kaiserin Martina und ihren Sohn Herakleonas erbittert waren, die Sophienkirche zu zu stürmen (641). [2]) Auch bedurfte es nicht der astrologischen Afterweisheit, um die Schwächung des byzantinischen Reiches durch das beschnittene Volk der Araber zu prophezeien. Noch während Heraklius Leben pochte dieses ritterliche, von Begeisterung für einen neuen Glauben erglühte Volk an die Pforte des byzantinischen Reiches und verlangte mit wildem Ungestüm Eingang. Der Kaiser erlebte noch, wie Judäa, Syrien und Ägypten dem Kreuze entrissen wurden und unter die Herrschaft der Nachfolger des Propheten von Mekka kamen. Die Christen, bis dahin fanatisch verfolgungssüchtig, erfuhren bei dieser Gelegenheit, wie Unduldsamkeit schmerzt. Aber der Islam war lange nicht so verfolgungssüchtig wie das Christentum.

[1]) Fredegardus Chronicon c. 2, und Pertz Monumenta I. 286. Joseph Kohen Dibre ha-jamim. Emek ha-bacha edit. Wiener. S. 8.

[2]) Nicephorus Patriarcha Constantinopolus: de rebus post Mauritium gestis p. 35.

Zweites Kapitel.

Die europäischen Länder.

Lage der Juden in Europa; die Gemeinden Konstantinopels; die Tempelgefäße; die Juden Italiens; Papst Gelasius; Theoderichs des Großen Verhalten; der Minister Cassiodor; Tapferkeit der Juden Neapels; Papst Gregor I.; Stellung der Juden in Frankreich; die Konzilienbeschlüsse gegen sie; Fanatismus des Bischofs Avitus von Clermont; König Chilperich und sein jüdischer Juwelier Priscus; der Apostat Phatir; Verfolgung unter König Dagobert. Alter der Juden in Spanien; ihre ungestörte Ruhe unter Römern und arianischen Westgoten. Reccareds Gesetze; Sisebuts Verfolgung; Swintilas Judenfreundlichkeit; Sisenand's judenfeindliche Dekrete; Isidor von Sevilla; Streitschriften für und gegen das Judentum; Chintilas harte Judengesetze.

500—640.

Die Juden in Europa haben im eigentlichen Sinne des Wortes erst eine Geschichte, seitdem sie durch das Zusammentreffen günstiger Umstände ihre Kräfte entwickeln konnten und Leistungen hervorbrachten, wodurch sie ihren Brüdern im Orient den Vorrang streitig machten. Bis dahin ist nur von Martyrien zu berichten, die sie von der siegreichen Kirche erlitten, und die sich in allen Ländern mit nur geringer Abwechselung monoton wiederholen. Der Sklave, über den sein übermütiger, unbarmherziger Herr die Peitsche schwingt, ist kein Gegenstand der Geschichte. Wer vermöchte auch den Juden in alle Winkel der Erde zu folgen, wohin sie Unglück und Wanderlust geführt haben! „Durch die ganze Welt zerstreut," sagt ein berühmter Schriftsteller dieser Zeit von ihnen, „durch die ganze Welt zerstreut und geteilt sind die Juden dem römischen Joch unterworfen und leben doch nach ihrem eignen Gesetze". [1]) Nun, das römische Joch haben sie zwar nicht getragen; denn Rom selbst war unterjocht und geknechtet von naturwüchsigen, rauhen Völkerschaften, welche ihm alle Freveltaten vergalten, die es an Völkern und Ländern

[1]) Cassiodor in Psalmum 58. 12.

verübt hatte. West- und Ostgoten, Gepiden, Heruler und Langobarden rissen der römischen Buhlerin die Krone vom Haupte und traten sie in den Staub. Sie war viel unglücklicher als Jerusalem, da sie nicht einmal Kinder hinterließ, welche um ihr trauriges Geschick weinten und ihren Schmerz dichterisch verklärten. Ihre Kinder, durch Müßigang und Spiele verweichlicht, waren zu Bettlern herabgesunken. Nur die Herrschsucht war noch der Siebenhügelstadt geblieben, aber sie hatte sie ihrer ehemaligen Feindin, der Kirche, vererbt.

Von einigem Interesse ist nur noch, wie sich die Juden in den europäischen Staaten angesiedelt und wie sie unangefochten, friedlich und in freundlichem Verkehr mit ihren Nachbarn gelebt haben, bis sie die siegreiche Kirche immer mehr eingeengt und ihnen die Lebensluft entzogen hat. Im byzantinischen Reiche, im ostgotischen Italien, im fränkischen und burgundischen Gallien, im westgotischen Spanien, überall stoßen wir auf dieselben Erscheinungen. Das Volk, selbst die Barone und Fürsten, sind ganz entfernt von Unduldsamkeit, haben keinerlei Antipathie gegen die Juden, verkehren mit ihnen ohne Vorurteil; aber die höhere Geistlichkeit sah in dem Wohlstand und Behagen der Juden eine Schmälerung des Christentums. Sie will durchaus den Fluch zur Wahrheit machen, den der Stifter des Christentums über die jüdische Nation angeblich ausgesprochen hat, und jeder judenfeindliche, engherzige Gedanke eines Kirchenvaters gegen dieselben soll durch Verkümmerung ihrer Existenz buchstäblich in Erfüllung gehen. Auf Konzilien und Synoden beschäftigt die Geistlichkeit die Judenfrage ebenso lebhaft wie die Dogmenstreitigkeit und die einreißende Verhöhnung der Sittlichkeit, welche, trotz der kirchlichen Strenge und der Kräftigung der Religiosität, (oder vielleicht in Folge derselben) immer mehr unter Geistlichen und Laien überhand nahm.

Eigentümlich ist es aber, daß gerade die römischen Bischöfe, die sich immer mehr als Hort der Christenheit geltend machten, unter allen andern die Juden am duldsamsten nnd mildesten behandelten. Die Inhaber des päpstlichen Stuhles setzten einen Ruhm darein, die Juden vor Unglimpf zu schützen und Geistliche wie Fürsten zu ermahnen, dem Christentum keine Anhänger durch Gewalt und Druck zuzuführen. Diese Milde war im Grunde eine Inkonsequenz; denn die Kirche mußte, wie sie sich infolge des nizäischen Konzils ausgebildet hat, ausschließend, daher verfolgungssüchtig und hartherzig

sein. Sie konnte nicht anders als zu Juden, Samaritanern und Ketzern sagen: „Glaubet so, wie ich glaube, oder sterbet.“ Das Schwert mußte den Mangel an Überzeugungsgründen ersetzen. Aber wer wird nicht die freundliche Inkonsequenz Gregor des Heiligen vorziehen vor der schrecklichen Konsequenz der verfolgungssüchtigen Könige Sisebut und Dagobert, die allerdings, kirchlich gesprochen, katholischer waren als der Papst! Indessen hatte es mit der Duldung auch der mildesten Bischöfe nicht zu viel auf sich. Sie scheuten nur Bekehrungszwang durch Verbannung oder Tod aufzulegen, weil sie überzeugt waren, daß auf diesem Wege die Kirche nur mit Scheinchristen bevölkert würde, welche ihr im tiefsten Herzen fluchten. Aber sie scheuten sich nicht, Beschränkung und Plackereien über die Juden zu verhängen und sie auf der Stufenleiter der Gesellschaft den Leibeigenen zunächst zu stellen; dies schien fast allen Vertretern des Christentums in den barbarischen Jahrhunderten durchaus gerecht und gottgefällig. Die Völker, welche auf das arianische Bekenntnis getauft waren, übten indessen weniger Unduldsamkeit gegen die Juden. Je mehr also der Arianismus in Europa verdrängt wurde und dem katholischen Bekenntnis wich, desto mehr wurden die Juden vom Bekehrungseifer geplagt. Ihr kräftiger Widerstand reizte stets zu neuen Angriffen. Ihre heldenmütige Standhaftigkeit der steten Ungunst gegenüber ist daher eine Größe, welche die Geschichte nicht verschweigen darf. Auch waren die Juden in diesen wissensfeindlichen Jahrhunderten nicht aller Kenntnisse bar. Wenigstens kannten sie ihre Religionsurkunden besser, als die niedere Geistlichkeit, welche nicht einmal ihre Meßbücher zu lesen verstand.

Die Rundschau über die Niederlassung der Juden beginnt, wenn wir Asien verlassen, mit dem byzantinischen Reiche. Hier lebten sie schon in den Städten, ehe noch das Christentum die Weltherrschaft angetreten hatte. In Konstantinopel bewohnte die jüdische Gemeinde, von deren Mitgliederzahl wir keine Nachricht haben, ein eigenes Quartier, der Erzmarkt genannt (*Χαλκοπράτεια*), wo sich auch eine große Synagoge befand. Sie wurden aber von einem Kaiser, Theodosius II. oder Justin II., daraus vertrieben, und die Synagoge wurde in die „Kirche der Gottesmutter“ verwandelt, die von dem Ort den Namen „Kirche der chalkopratianischen Gottesgebärerin“ erhielt.[1]) Seitdem wohnten die

[1]) Theophanes chronographia I. p. 382, vgl. dazu Du-Cange historia byzantina p. 164.

Juden in einem andern Viertel, das Stenor genannt (Stanor, Stanayre, Judeca).

Die Juden der byzantinischen Hauptstadt sahen mit Schmerz, wie die heiligen Gefäße des zerstörten Tempels, die von Gefangenschaft zu Gefangenschaft gewandert waren (B. IV_4. 353.), durch den Feldherrn Belisar, den Eroberer des Vandalenreiches, aus Karthago, wo sie nahe an ein Jahrhundert lagen, nach Konstantinopel gebracht wurden (534). Neben dem Vandalenfürsten Gelimer, dem Enkel Genserichs, und den Schätzen dieses unglücklichen Königs, wurden auch die jüdischen Trophäen im Triumph aufgeführt. Ein Jude, der mit tiefem Kummer die lebendigen Denkmale von Judäas einstiger Größe in der Gewalt seiner Feinde sah, bemerkte gegen einen Höfling, es sei nicht ratsam, sie in dem kaiserlichen Palast niederzulegen, da sie Unglück bringen könnten. Wie sie Rom Unheil brachten, das durch Genserich geplündert worden war, so hätten sie auch über dessen Nachkommen Gelimer und seine Hauptstadt Mißgeschick heraufbeschworen. Es sei wohl richtiger, die heiligen Geräte dahin zu bringen, wo sie der König Salomo hatte anfertigen lassen, nach Jerusalem. Dem Juden mag eine schwache messianische Hoffnung geschmeichelt haben, daß, wenn erst die heiligen Gefäße wieder in Jerusalem eingezogen sein würden, auch die Zerstreuten des heiligen Landes dahin zurückgeführt werden würden. Sobald der Kaiser Justinian Nachricht von dieser Äußerung erhielt, fürchtete sich sein abergläubisches Gemüt vor den Folgen, und er ließ in aller Eile die Tempelgefäße nach Jerusalem bringen, wo sie in einer Kirche aufbewahrt worden sein sollen.[1])

Von den Juden in den Provinzen des byzantinischen Reiches ist keine Nachricht bekannt, obwohl sie in Mazedonien, Griechenland, Illyrien von jeher seßhaft waren und auch in später Zeit zahlreiche Gemeinden bildeten. Ihre herabgedrückte Stellung durch die Edikte der Kaiser Justin und Justinian, wodurch sie weder zu Militärchargen noch zu bürgerlichen Ehrenämtern zugelassen wurden, ist schon oben (S. 16, 21) erwähnt. Doch ließen ihnen die Kaiser wenigstens die selbständige Gemeindeverwaltung und eigene Gerichtsbarkeit in Zivilprozessen. Jede Gemeinde hatte ihren jüdischen Bürgermeister (Ephoros), der über Marktpreise, Maß und Gewicht

[1]) Procopius bellum Vandalicum II. c. 9. p. 446. [Nach anderen Berichten sollen die Tempelgefäße auf der Fahrt über das Meer verschwunden sein.]

die Aufsicht führte.[1]) — Eingriffe in die religiösen Verhältnisse der Juden haben sich die fanatischen Kaiser, und namentlich der bigotte Justinian, nicht selten erlaubt. Wenn sie in Judäa noch gewisse politische Rücksichten nahmen wegen der Nachbarschaft mit dem Perserreiche, um die Juden nicht allzusehr zu reizen und sie nicht zu Verschwörungen und zum Anschluß an die Perser zu treiben, so fielen diese Rücksichten gegen die ganz ungefährlichen Juden der europäischen Provinzen weg. So wie Justinian einen Machtbefehl gegen die frühzeitige Feier des Passah und die agadische Auslegung der heiligen Schrift in den Synagogen erlassen hat, so werden die ihm ähnlichen Kaiser noch manche andere Willkür angeordnet haben. Aus Justinians Verfahren gegen die durch Belisars Siege dem byzantinischen Reiche untergeordneten Gemeinden Afrikas läßt sich das Allerschlimmste folgern. Er schrieb an den Statthalter von Afrika, Salomon, unter anderem, daß die Synagogen, sowie die Kirchen der Arianer und Donatisten und die Tempel der Heiden ihren Bekennern entzogen und in Kirchen verwandelt werden sollen (1. August 535).[2])

Das byzantinische Reich und seine Kaiser waren auch wegen dieser ewigen Plackereien den auswärtigen Juden sehr verhaßt. Darin stimmte der jüdische König von Arabien, der deswegen Vergeltung an den byzantinischen Kaufleuten nahm, mit den Juden Neapels überein, welche heldenmütig kämpften, um nicht unter die Herrschaft dieser verfolgungssüchtigen Kaiser zu kommen. Wie früher an Rom, so sahen die Juden aller Länder in dieser Zeit an Byzanz ihren Erzfeind, und trotz des Verbotes deuteten die Prediger den Vers: „Es wird einer herrschen aus Jakob und wird vernichten den Rest aus der Stadt" auf das sündenbelastete Konstantinopel.[3])

In Italien waren die Juden bekanntlich noch zur Zeit der Republik ansässig und genossen so lange volles Bürgerrecht, bis die christlichen Kaiser es ihnen geschmälert haben. Sie mögen mit gerechtfertigter Schadenfreude gesehen haben, wie die weltgebietende Roma zur Beute der Barbaren und zum Gespötte der Welt geworden war, und man auf sie buchstäblich das Klagelied über Jerusalem anwenden konnte: „Die Herrin der Völker, die Fürstin der Länder ist eine Frohndienerin geworden." Nach den Gepiden und Herulern, die Rom nur vorübergehend geknechtet, kamen die Goten

[1]) Basilica I. 42.
[2]) Justinia novella 37.
[3]) Targum Pseudo-Jonathan zu Numeri 24. 19.

und brachten den Namen Rom in Vergessenheit, indem sie unter dem Amaler Theoderich (Dioterich) das ostgotische Reich gründeten.

An den Plagen, welche die wilden Schwärme barbarischer Völker über die römische Welt gebracht, hatten die Juden auch ihr gutes Teil. Mit der Annahme des Christentums hatten die germanischen und slavischen Horden von ihren Lehrern, den Römern, Intoleranz gelernt, welche in ihren rohen Gemütern noch gehässigere Formen annahm. Die jüdischen Kanzelredner dieser Zeit hatten über neue Feinde Israels zu klagen: „Siehe Herr, wie vielfach meine Feinde sind. Wenn Esau (Rom) Jakob haßt," so drücken sich die Agadisten aus, „so hat er noch einen Scheingrund dafür, weil ihn dieser um die Erstgeburt gebracht; aber was hat Israel den Barbaren und Goten getan[1])?" Aber was konnten die Barbaren den Juden rauben? Ihre politische Selbständigkeit hatten sie längst eingebüßt, und ihr geistiges Gut war gesichert genug, um zerstört werden zu können; aber Rom rissen sie die Krone vom Haupte und legten ihm das Sklavengewand an.

Nicht einmal politischer Mittelpunkt von Italien blieb Rom, sondern Ravenna, abwechselnd mit Verona, wurde Residenz des ostgotischen Reiches. In diesen Städten, sowie in Rom, Mailand und Genua bestanden auch in dieser Zeit jüdische Gemeinden. Auch in Unteritalien waren die Juden zahlreich vertreten, namentlich in dem schönen Neapel, auf der Insel Sizilien in Palermo, Messina, Agrigent und Sardinien. Bei Venusia, dem Geburtsorte des Dichters Horaz, zeugen noch griechische, lateinische und hebräische Inschriften auf Grabmälern von dem Vorhandensein einer nicht unbedeutenden Gemeinde aus der Kaiserzeit. In Palermo wohnten jüdische Familien von altem Adel, welche den Namen Nasas (Naßi) führten und vielleicht aus dem Patriarchenhause abstammen. Als Rechtsquelle für die italienischen Juden galten gesetzlich die theodosianischen Dekrete, daß sie zwar ihre eigene Gerichtsbarkeit und innere Gemeindeverwaltung haben, aber keine neue Synagoge bauen dürften, von richterlichen Ämtern und Militärgraden ausgeschlossen sein und keine christlichen Sklaven halten sollten. Der letzte Punkt gab öfters Veranlassung zu Reibungen zwischen der Geistlichkeit und den Juden. Denn die häufigen Einfälle der barbarischen Völker und die Kriege häuften die Zahl der Gefangenen, und die Juden trieben lebhaften

[1]) Midrasch zu Psalter. Ps. 25, 14 und 109, 3 [ed. Buber S. 108a Anm. 51].

Sklavenhandel, wenngleich sie nicht die einzigen Sklavenhändler waren. Die entvölkerten Städte und die verödeten Äcker machten den Sklavenmarkt zum Bedürfnis, um Arme für die Gewerbe des täglichen Lebens und den Ackerbau zu haben. Die jüdischen Besitzer pflegten ihre Sklaven in das Judentum aufzunehmen, teils weil dies eine talmudische Anordnung war, die Sklaven entweder zu beschneiden oder, wenn sie sich dagegen sträubten, sie wieder zu veräußern[1]), und teils um nicht bei der Ausübung religiöser Vorschriften von fremden Elementen im Hause gestört zu werden. Die Sklaven selbst zogen es vor, bei ihren jüdischen Herren zu bleiben, die sie mit seltenen Ausnahmen menschlich behandelten, sie als Hausgenossen betrachteten und Freud und Leid mit ihnen teilten.

Indessen wenn auch die Beschränkungen des theodosianischen Kodex Gesetzeskraft hatten, so kam es noch immer darauf an, ob sie auch praktisch gehandhabt wurden. Die Bischöfe auf dem apostolischen Stuhl, welche von den römischen Staatsmännern die politische Gewandtheit gelernt hatten, waren zu klug, um fanatisch zu sein. Sie drückten oft, wenn die Juden gegen die Kirchensatzungen verstießen, ein Auge zu und hatten am wenigsten Vorurteile gegen ihre jüdischen Nachbarn. Der Papst Gelasius hatte einen Juden aus Telesina, der den Titel „der Durchlauchtigste" (clarissimus) führte, zum Freunde und empfahl auf dessen Verlangen einen Verwandten desselben, Antonius, dem Bischof Secundinus mit vieler Wärme. Er drückt seinen Wunsch aus, daß Antonius nicht nur von Belästigung befreit werde, sondern auch an Secundinus einen eifrigen Helfer haben möge. — Als über einen Juden Basilius Klage geführt wurde, daß er christliche Sklaven aus Gallien gekauft habe, und dieser sich entschuldigte, daß er nur heidnische Sklaven kaufe, und es nicht zu verhindern sei, wenn unter einer Anzahl Sklaven sich auch einige Christen befänden, ließ der Papst Gelasius diese Entschuldigung gelten. An den Bischof von Syrakus schrieb er wegen eines Sklaven, der seinem jüdischen Herrn entlaufen war und in einer Kirche unter dem Vorwande Schutz gesucht hatte, daß er Christ sei und von seinem Herrn mit Gewalt zur Beschneidung gezwungen worden sei, die Sache zu untersuchen und, wenn der jüdische Herr recht habe, daß er ihn bereits beschnitten gekauft, ihm denselben zurückzuerstatten (495).[2])

1) [Vgl. Babli Jebamot 48a].
2) Mansi concilia T. VIII, p. 35. 131. 132.

Eigentümlich war die Stellung der Juden in Italien, als es unter Theoderich ostgotisch geworden war. Ausbrüche eines feindseligen Geistes gegen die Juden kamen während dessen Regierung nicht selten vor, die aber im Grunde nicht ihnen galten, sondern eine Demonstration gegen den verhaßten König sein sollten, weil er Arianer war, d. h. weil sein Glaubensbekenntnis war, daß Gott der Sohn dem Vater nicht gleich, sondern nur ähnlich sei. Theoderich war den Juden keineswegs gewogen, er wünschte ihre Bekehrung. Er ließ gelegentlich durch seinen Ratgeber und Minister Cassiodor an die Mailänder Gemeinde schreiben: „Was suchst du, o Juda, zeitliche Ruhe, da du doch in deiner Verstocktheit die ewige nicht finden kannst".[1]) Rasch und gründlich hatte er die Kirchensprache erlernt, der vor kurzem bekehrte Ostgote. Als die Juden zu Genua um die Erlaubnis nachsuchten, ihre Synagoge in besseren Stand setzen zu dürfen, ließ ihnen Theoderich antworten: „Warum wünscht ihr, was ihr doch fliehen solltet? Wir erteilen euch zwar die Erlaubnis, aber wir tadeln den Wunsch, der in Irrtum befangen. Indessen können wir die Religion nicht befehlen und niemanden zwingen, gegen sein Gewissen zu glauben." Er gestattete den Juden weder neue Synagogen zu bauen, noch alte zu verzieren, sondern nur die schadhaften auszubessern.[2])

Allein der ostgotische Herrscher setzte einen Ruhm darein, den Frieden im Inneren aufrecht zu erhalten und die Gesetze achten zu lassen und ward darum auch den Juden gerecht, wenn ihnen ohne ihr Verschulden Unbill zugefügt wurde. Der geheime Haß der Katholiken gegen die Arianer, die mit tiefem Ingrimm die Ketzerei auf dem Throne sahen, während die katholische Kirche nur großmütig geduldet war, ergriff jede Gelegenheit, um Theoderich ungestraft etwas versetzen zu können. Als in Rom einst einige Sklaven gegen ihre jüdischen Herren sich auflehnten, rottete sich der Pöbel zusammen, verbrannte die Synagoge, mißhandelte die Juden und plünderte ihre Habe, um Theoderichs Erlasse zu verhöhnen. Dieser, davon in Kenntnis gesetzt, machte dem römischen Senat, der nur noch ein Schatten seiner ehemaligen Größe war, bittere Vorwürfe darüber, daß er solchem Unfug gegenüber Nachsicht geübt habe, und trug ihm mit aller Strenge auf, die Schuldigen zu ermitteln und sie zum Schadenersatz anzuhalten. Da aber die Urheber des Tumults

[1]) Cassiodor variae edit. St. Mauri V, 37.
[2]) Das. II. 27.

nicht entdeckt werden konnten oder sollten, verurteilte Theoderich die römische Kommune zum Schadenersatz. Indessen gab es einige Fanatiker darunter, welche bei dieser Gelegenheit ihren Widerstand gegen Theoderich mit einer Art Märtyrersucht zeigen wollten, und diese verweigerten ihre Beiträge zum Ersatz des den Juden zugefügten Schadens. Theoderich verstand aber den Hintergedanken und duldetesolchen Widerstand nicht. Er ließ vielmehr die Opponenten durch Henkers Hand auf öffentlicher Straße geißeln. Aber diese Strenge hetzte ihm die ganze katholische Kirche auf den Hals.[1])

Es wirft ein günstiges Licht auf die italienischen Juden dieser Zeit, daß trotz der allgemeinen Verwilderung und Entsittlichung die politische und kirchliche Literatur ihnen kein anderes Verbrechen zur Last legt, als Verstocktheit und Unglauben; das Judentum muß sie also vor der allgemeinen Lasterhaftigkeit geschützt haben. Cassiodor, Theoderichs Ratgeber, der nach Ablegung aller Würden Mönch geworden war und unter anderen Schriften auch eine homiletische Auslegung der Psalmen verfaßt hat, nimmt in diesem Werke häufig auf die Juden Rücksicht, redet sie apostrophisch an und wendete alle rednerischen Mittel an, um sie zu bekehren: „Höret, ihr Juden, begreifet, ihr Hartnäckigen, wie der Sänger Asaph von der Ankunft Christi gesprochen hat. Was wollet ihr noch verehren, da ihr die Worte eurer Propheten nicht kennt? Kommt zu den katholischen Priestern, es mögen sich eure Ohren öffnen, damit ihr durch die Gnade des Herrn der ewigen Taubheit entgeht".[2]) Der neunundvierzigste Psalm schien Cassiodor eine wahre Fundgrube für die Hauptlehren des Christentums zu sein; er fand darin die Fleischwerdung Christi ganz deutlich und gab sich Mühe, seine Deutung den Juden begreiflich zu machen. Indessen beschlich ihn doch der Zweifel an der Glaubensfähigkeit der „Verstockten", und er redet sie pathetisch an: „Warum fürchtet ihr nicht euern Untergang? Glaubet doch, daß er bereits erschienen ist, dessen Erscheinen in diesem Psalm so unzweideutig vorher verkündet ist."[3]) Aber die Juden Italiens haben schwerlich die Psalmenauslegung des Exministers gelesen, oder, wenn sie sie gelesen, sind sie schwerlich von seiner abgeschmackten und sinnlos typischen Texterklärung sehr erbaut gewesen.

[1]) Cassiodor variae edit. St. Mauri IV. 43. Vgl. Gibbon, Geschichte des Verfalles des römischen Reiches, übersetzt von Sporschil 1827.

[2]) Cassidor conclusio ad Psalmum 81.

[3]) Das. conclusio ad Psalmum 49.

— Charakteristisch für diese Zeit ist es, mit welchen unehrenhaften Namen Cassiodor — der nächst Boethius der einzige Träger einer gewissen philosophischen Bildung des sechsten Jahrhunderts war — die Juden bezeichnete. Man könnte ein Schimpfwörterbuch daraus sammeln. Er nennt sie „Skorpione und Löwen", „wilde Esel", „Hunde und Einhörner".[1])

Trotz dieser Antipathie der Stimmführer gegen sie waren die Juden Italiens im Verhältnis zu denen des byzantinischen Reiches noch glücklich. Theoderichs Nachfolger, seine schöne und gebildete Tochter Amalasuntha, und später deren Gemahl und Mörder Theodat, ein philosophischer Schwächling, gingen von den Grundsätzen ihres Vorgängers nicht ab. Der vorletzte ostgotische König Theodat, dessen Feigheit eher an einen entnervten Römer, als an einen wilden Sohn Teuts erinnert, hatte einen jüdischen Zauberer, zu dessen trügerischer Kunst er in der Not seine Zuflucht nahm.[2])

Mit zäher Treue hielten auch die Juden zu dem König Theodat, der sich schon selbst aufgegeben hatte. Die Juden Neapels setzten ihr Leben ein, um nur nicht unter die Zuchtrute Justinians zu kommen. — Belisar, der Eroberer des vandalischen Reiches, der lorbeerbekränzte Held, der vor Justinians Zorn zitterte und sich zum blinden Werkzeug seiner Tyrannei gebrauchen ließ, hatte bereits ganz Sizilien und die Südspitze des italienischen Festlandes unterworfen und näherte sich mit Eilschritten dem schönen Neapel, der größten Stadt Unteritaliens. Auf seine Aufforderung an die Einwohner, sich zu ergeben, spalteten sich die Neapolitaner in zwei Parteien, wie dies in Kriegen häufig vorkommt, wenn die Bewohner einer Stadt weder zur regierenden Dynastie, noch zum fremden Eroberer ein Herz haben. Auch die Kriegspartei war nicht gewillt, sich für die in Italien verhaßten Ostgoten zu opfern. Nur die Juden und zwei durch die ostgotischen Könige zu Ansehen gelangte Rechtsanwälte, Pastor und Asklepiadorus, waren entschieden dagegen, die Stadt dem byzantinischen Helden zu überliefern. Die Juden, patriotisch und begütert, erboten sich, ihr Leben der Verteidigung der Stadt zu weihen und ihr Vermögen dafür zu verwenden. Sie versprachen Neapel während der Belagerung mit allen Bedürfnissen zu versehen, um der Furcht vor Mangel an Lebensmitteln zu begegnen. Ihr Beispiel und die Tätigkeit Pastors und seines Kollegen

[1]) Cassiodor opera II. 69a. 136b, 184b. und an noch vielen Stellen.
[2]) Procopius de bello Gothico I. p. 45.

ermutigten die Bewohner der Stadt zu energischer Gegenwehr und machten Belisar so erschöpft, daß er bereits im Begriffe stand, die Belagerung aufzuheben. Die Juden ganz allein verteidigten die Meeresseite der Stadt und kämpften mit so viel Tapferkeit, daß der Feind nicht wagte, nach dieser Seite die Angriffe zu richten. Ein zeitgenössischer Geschichtsschreiber hat dem Heldenmut der Juden von Neapel ein ehrenvolles Denkmal gesetzt.[1])

Als die Feinde bereits in einer Nacht durch List in die Stadt gedrungen und beinahe Herren derselben geworden waren (536), setzten die Juden noch immer den Kampf mit Löwenmut fort, da sie überzeugt waren, daß sie am allerwenigsten Gnade vor den Augen des Siegers finden würden. Erst mit Tagesanbruch, als die Feinde sie durch Überzahl erdrückt und viele von ihnen bereits getötet hatten, verließen sie ihren Posten. Den überlebenden jüdischen Kämpfern erging es sicherlich nicht besser, als ihren Verbündeten Asklepiadorus und Pastor, welche der Volkswut zum Opfer fielen. Der erste wurde ermordet und zerfleischt, der letztere, den ein plötzlicher Tod solchen Qualen entzogen hatte, an seiner Leiche geschändet. — Namen und Zahl der jüdischen Helden hat der Griffel der Geschichte nicht aufgezeichnet. Was die italienischen Juden mit Schaudern ahnten, traf ein; sie kamen unter die Botmäßigkeit des Kaisers Justinian, dessen judenfeindliche Gesinnung ihm einen Platz neben Hadrian, Domitian, Konstantin und Perôz anweist. Das weltgebietende Italien sank zu einer Provinz des byzantinischen Reiches (Exarchat) herab, und die Juden Italiens zitterten vor dem Exarchen von Ravenna.

Doch nicht lange blieb dieses Verhältnis. Justinians Nachfolger mußten einen großen Teil Italiens auf immer den riesenstarken, ungeschlachten Longobarden überlassen (589), die, halb heidnisch und halb arianisch, sich wenig um die Juden kümmerten. Wenigstens ist in der longobardischen Gesetzsammlung keine Ausnahme für Juden anzutreffen. Aber auch als die Longobarden sich zum Katholizismus bekehrten, ging es den Juden Italiens leidlich, denn das Oberhaupt der katholischen Kirche, die Päpste, waren frei von harter Unduldsamkeit. Gregor I., der Große und Heilige genannt, der den Grundstein zur Herrschaft des Katholizismus gelegt, sprach den Grundsatz aus, daß die Juden nur durch Überredung und Sanftmut, nicht durch Gewalt zur Bekehrung gebracht werden sollten

[1]) Procopius de bello Gothico I. c. 8. S. 44, c. 16. S. 53.

(590—604). Gewissenhaft wahrte er das den Juden als Römern von den römischen Kaisern zuerkannte Bürgerrecht, damit es ihnen nicht verkümmert werden sollte. In dem Gebiete, das dem Petristuhle unterworfen war, in Rom, Unteritalien, Sizilien und Sardinien, hielt er mit Strenge darauf, gegenüber den fanatischen Bischöfen, welche die Bedrückung der Juden für ein frommes Werk hielten. Seine Hirtenbriefe sind voll ernster Ermahnungen: „Wir verbieten, die Juden zu belästigen und zu beschränken gegen die eingeführte Ordnung, wir gestatten ihnen ferner als Römer zu leben und über ihr Eigentum ohne Benachteiligung zu schalten; nur sei ihnen nicht gestattet, christliche Sklaven zu halten".[1]) Als einige Glaubenseiferer in Neapel die jüdischen Feiertage stören wollten, schrieb er an den Bischof Paschasius, solches streng zu verbieten, da den Juden seit undenklichen Zeiten Religionsfreiheit zugestanden ist.[2])

Der Bischof Victor von Palermo nahm einst mehrere Synagogen und die dazu gehörigen Armenhäuser und Schulen in Beschlag, ließ sie in Kirchen verwandeln und eignete sich die Bücher und Ornamente an. Da die Juden sich wegen dieser Gewalttätigkeit an den Papst gewendet hatten, ließ er die Sache genau untersuchen, und da das Recht auf Seiten der Juden war, so rügte er die Untat des Bischofs eindringlich. Da aber die Synagogen bereits als Kirchen geweiht waren und nicht mehr zurückerstattet werden durften, so verurteilte er Victor von Palermo, den Wert derselben laut Schätzung der Gebäude und der dazu gehörigen Gärten an die jüdische Gemeinde zu zahlen.[3])

Mit vieler Entrüstung schrieb er an den Bischof Januarius von Cagliari auf Sardinien, daß er vernommen habe, wie ein zum Christentum übergetretener Jude, mit Namen Petrus, am Tage nach seiner Taufe die Synagoge besetzt und ein Kreuz, ein Christus- und Marienbild darin aufgestellt hätte. Er befahl ihm, die Gegenstände des Ärgernisses für die Juden aus der Synagoge entfernen zu lassen.[4]) Gregor war unermüdlich darin, das den Juden zugefügte Unrecht abzuwenden und sie vor Übergriffen zu schützen. — Die Juden von Terracina (in Campanien) hatten eine neue Synagoge erbaut, ein Recht, das ihnen früher ausnahmsweise eingeräumt und

[1]) St. Gregorii magni epistolae Liber I. epistola 10; XII. 18.
[2]) Das. XI. 15; XIII. 12.
[3]) Das. VII. 25; VIII. 24.
[4]) Das. VII. 5; IX. 6.

von Gregor bestätigt worden war. Der Bischof Petrus hatte den Bau zerstört und den Platz mit Beschlag belegt unter dem Vorwande, daß er der Kirche zu nahe liege und der Gottesdienst dadurch gestört werden könnte. Auf die Klage der Juden ließ der gerechte Papst die Sache untersuchen und verfügte, daß falls die Kirche durch die Nachbarschaft der Synagoge Störungen erleiden sollte, den Juden ein anderer Platz einzuräumen sei. Petrus wies ihnen darauf laut Befehl einen Platz an, ließ sie aber später auch von dort vertreiben. Sobald Gregor durch einen Juden der Stadt Nachricht davon erhielt, bedeutete er den Bischof Petrus, seine Gewaltätigkeiten gegen die Juden einzustellen und ihnen den einmal eingeräumten Platz zu überlassen.[1]) Diese Gesinnung machte der Papst geltend, so weit sein Einfluß reichte. Er hörte einst von römischen Juden, welche geschäftshalber nach Massilia (Marseille) gereist waren, daß die dortigen Juden von dem Bischof Theodor und von Virgilius, Bischof von Arles, mit Gewalt zum Christentume gezogen wurden und er ließ es sich angelegen sein, seine Unzufriedenheit mit der gewaltsamen Bekehrung zu erkennen zu geben.[2])

So sehr aber Gregor die Zwangstaufe der Juden verabscheute, ebenso sehr gab er sich Mühe, dieselben auf anderem Wege in den Schoß der Kirche zu locken. Er scheute es nicht einmal, auf den Eigennutz zu spekulieren und erließ denjenigen jüdischen Ackerspächtern und Bauern einen Teil ihrer Grundsteuer, welche zum Christentume übergingen. Er verhehlte sich zwar nicht, daß die auf diesem Wege gewonnen Täuflinge nur zum Schein das Christentum annahmen; aber er rechnete auf deren Nachkommen: „Wir gewinnen, wenn auch nicht sie selbst, doch gewiß ihre Kinder," schrieb er.[3]) Als er erfuhr, daß auf der Insel Sizilien ein Jude namens N a s a s einen Eliasaltar (wahrscheinlich eine Synagoge unter diesem Namen) erbaut hatte, und daß sich Christen dabei zum Gottesdienst einfanden, befahl er dem Präfekten Libertinus, das Gebäude zu zerstören und Nasas dafür körperlich zu bestrafen.[4]) Leidenschaftlich verfolgte Gregor die Juden, welche christliche Sklaven kauften oder hielten. Die Anschauung dieser Zeit war, daß die christlichen Sklaven durch ihren jüdischen

[1]) St. Gregorii Magni epistolae I. 10, 34, 35.
[2]) Das. I. 47.
[3]) Das. II. 32 und V. 8.
[4]) Das. II. 37.

Herrn befleckt würden. Nicht Menschlichkeit, sondern kirchliche Anschauung machte ihn und andere gegen den Sklavenbesitz und Sklavenhandel der Juden eifern. Als Gregor erfuhr, daß der genannte Nasas christliche Sklaven besaß, befahl er, sie ihm zu entreißen und in Freiheit zu setzen.[1]) Im fränkischen Reiche, wo der Fanatismus noch nicht durchgegriffen hatte, war es den Juden nicht verboten, Sklavenhandel zu treiben. Darüber war Gregor entrüstet und schrieb an die damaligen Könige Theoderich (Diterich) von Burgundien, Theodebert (Dietbert) von Austrasien, sowie an die Königin Brunhilde, er wundere sich, wie sie den Juden gestatten können, christliche Sklaven zu besitzen. Er ermahnte sie mit vielem Eifer, dieses Übel zu beseitigen und die Gläubigen von der Gewalt ihrer Feinde zu befreien.[2]) Dem westgotischen Könige Reccared, der sein Land dem päpstlichen Stuhle unterworfen hatte, schmeichelte Gregor über die Maßen für sein Intoleranzedikt, welches den Juden den Ankauf christlicher Sklaven untersagte und sie von Ämtern ausschloß. Gregors Eifer vermochte aber nicht, den Sklavenhandel der Juden zu unterdrücken. Das Mittelalter, wie das Altertum konnte der Sklaven nicht entbehren, und die Juden waren vermöge ihrer ausgebreiteten Verbindung die besten Zwischenhändler für diesen allerdings gemütempörenden, aber damals keineswegs entehrenden Handelszweig.

Während im byzantinischen Reiche und in Italien das Christentum, das dort schon in der Kaiserzeit festen Fuß gefaßt, von vornherein dem Judentume mehr oder minder feindselig gegenüber stand und die Stellung der Juden zur christlichen Gesellschaft auch bei der Besitznahme der Ostgoten und Longobarden sich bereits zu deren Nachteil geändert hatte, gestalteten sich die Verhältnisse der Juden im europäischen Westen, in Frankreich und Spanien, wo die Kirche sich erst mühsam Bahn brechen mußte, auf eine viel günstigere Weise. Durch die Einfälle der Barbaren waren diese Länder aus den Fugen gerissen. Die römischen Einrichtungen, politische wie kirchliche, waren ziemlich verwischt, und die daselbst durch heidnische oder oberflächlich bekehrte Völker neu entstandenen Reiche bildeten sich unabhängig von der Kirchensatzung aus. Es dauerte lange, bis der Katholizismus die Oberhand in Westeuropa gewinnen konnte, und so lange genossen auch die dort angesiedelten Juden ungestörte Ruhe, bis

[1]) St. Gregorii Magni epistolae II. 39, III. 38.
[2]) Das. VII. 114.

die siegende Kirche ihren Fuß auf den Nacken derer setzte, deren unbeugsamer Widerstand ihr Unruhe verursachte und sie bis an die Zähne gegen das Judentum bewaffnete.

Die erste Ansiedelung der Juden in Gallien war kein so wichtiger Gegenstand, um aufgezeichnet zu werden; daher ist man bei diesem Punkte auf Vermutungen angewiesen. Die Einwanderung der Juden in diese wichtige und reiche Provinz fällt wohl noch in die Zeit der Republik oder Cäsars.[1] Die jüdischen Kaufleute, welche geschäftlicher Verkehr aus Alexandrien oder Kleinasien nach Rom und Italien geführt, die jüdischen Krieger, welche die über Judäa siegenden Kaiser Vespasian und Titus als Gefangene in die römischen Provinzen versprengt hatten, fanden ihren Weg freiwillig oder gezwungen auch nach den gallischen und iberischen Provinzen. Doch haben wir keine bestimmte Nachricht über das Vorhandensein der Juden in diesen Ländern vor der Tempelzerstörung. Ungeschichtlich und wohl weiter nichts als agadische Ausschmückung ist die Nachricht, daß ein Frommer einst die weite Reise von Gallien (oder Spanien) nach Jerusalem gemacht, um Mehlopfer auf den Altar zu bringen, und als er bemerkt, daß die Priester den größten Teil des Opfers verzehrt, die große Anstrengung bereut haben, bis man ihn damit beruhigte, daß er dafür einen um so größeren Lohn zu erwarten hätte.[2] Die hadrianische Judenverfolgung in Judäa hat neue jüdische Flüchtlinge bis Gallien und Spanien gehetzt; glücklicherweise gab es im römischen Reiche noch kein raffiniertes Polizeisystem, welches sie als Staatsverbrecher aus der Dunkelheit vor das Prätorengericht hätte schleppen können. Das Vorhandensein der Juden in Westeuropa ist erst im zweiten Jahrhundert sicher.

Die gallischen Juden, mögen sie nun als Geschäftsleute oder Flüchtlinge, mit dem Säckel oder im Sklavengewande in Gallien angekommen sein, genossen volles römisches Bürgerrecht und wurden von den erobernden Franken und Burgundern ebenfalls als Römer behandelt. Die älteste fränkische und burgundische Gesetzgebung betrachtete die Juden nicht als eine zurückgesetzte, besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. In dem von Chlodwig gegründeten fränkischen Reiche wohnten die Juden in der Auvergne (Arverna), in Carcasonne, Arles, Orleans und bis hoch im Norden, Paris und

[1] [Vgl. jed. Aronius, Regesten zur Gesch. d. Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche, Berlin 1887, Nr. 1 gegen Ende.]

[2] Siehe Note 9.

Belgien. Zahlreich wohnten sie in der altgriechischen Hafenstadt Marseille, welches die „hebräische Stadt" genannt wurde, in Arles, wo sie bis ins sechste Jahrhundert sich der griechischen Sprache bedienten, in Beziers (Bitterae) und in der narbonnensischen Provinz, wo sie in so großer Anzahl vorhanden waren, daß ein Berg bei Narbonne nach ihnen benannt war (mons judaicus)[1]. Das narbonnensische Gebiet gehörte eine geraume Zeit hindurch zum westgotischen Spanien, und daher nimmt die jüdische Geschichte dieses Landstriches teil an allem Geschickswechsel ihrer Brüder jenseits der Pyrenäen.

Unbeschränkt trieben die Juden des fränkischen und burgundischen Reiches Ackerbau, Gewerbe und Handel. Sie befuhren mit eigenen Schiffen die Flüsse und das Meer.[2]) Auch die Arzneikunst übten sie aus, und die jüdischen Ärzte wurden sogar von den Geistlichen zu Rate gezogen, welche sich nicht ganz auf die wundertätige Heilung der in Krankheitsfällen gesuchten Heiligen und Reliquien verlassen mochten.[3]) Die Juden verstanden auch die Waffen zu führen und nahmen lebhaften Anteil an den Kriegen zwischen Chlodwig und den Feldherrn der Westgoten bei der Belagerung von Arles (508.)[4]) Die gallischen Juden führten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen Armentarius, Gozolas, Priscus, Siderius. Sie lebten mit der Bevölkerung des Landes im besten Einvernehmen, und es kamen sogar Ehen zwischen Christen und Juden vor. Selbst christliche Geistliche ließen sichs an jüdischer Tafel wohlschmecken und luden auch ihrerseits Juden zu Gast. Bei dem Tode des beliebten Bischofs Hilarius von Arles, welcher dem römischen Bischof gegenüber Selbständigkeit zeigte, waren die Juden ebenso betrübt, wie seine Diözesankinder, weinten an seinem Grabe und vermischten ihre hebräischen Trauergesänge mit den kirchlichen Litaneien. Andere Kirchenfürsten nahmen jedoch Anstoß daran, daß die Juden sich bei christlichen Gastmählern mancher Speisen enthielten, die ihnen ihre Religionsvorschriften verboten. Darum untersagte das Konzilium zu Vannes (465) den Geistlichen, an jüdischen Gastmählern teilzunehmen, „weil es unwürdig sei, daß, während die Christen die Speisen bei Juden genießen, diese die

[1]) Bei Bouquet recueil des historiens des Gaules T. IX. S. 522. [Vgl. jetzt auch Régné im RdÉJ. LV. S. 2, Anm. 2.]

[2]) Folgt aus Gregor von Tours de gloria confessorum c. 97.

[3]) Folgt aus demselben Schriftsteller historia Francorum V. 6.

[4]) Cyprianus vita Caesarii pud Surium. [Vgl. Groß, Gallia judaica S. 76.]

Speisen der Juden verschmähen und es den Anschein habe, als wenn die Geistlichen niedriger ständen als die Juden.[1]) Aber dieser Konzilbeschluß drang nicht durch; die kanonische Strenge vermochte nichts über den freundlichen Verkehr. Daher mußte das Konzilium von Agdes (506) diesen Beschluß erneuern[2]), aber mit nicht besserem Erfolge, und das kanonische Verbot mußte noch öfter wiederholt werden. Die Juden Galliens lebten also trotz ihrer Entfernung vom Mittelpunkte des Judentums, Judäa und Babylonien, streng nach den Vorschriften ihrer Religion. Sie hatten da, wo sie ansässig waren, ihre Synagogen und ihre gemeindlichen Einrichtungen ganz nach talmudischer Satzung.[3])

Das freundliche Verhältniß zwischen den Juden und der Bevölkerung Galliens erlitt keine Trübung, auch als die katholische Kirche durch den Übertritt Chlodwigs zu ihr herrschend geworden war. Clodwig war ein Menschenschlächter, aber kein Fanatiker. Als er das Heidentum mit dem Christentum vertauschte, war die Geistlichkeit ihm zum Dank verpflichtet, und er brauchte ihr keinen Einfluß und kein Übergewicht einzuräumen. Indem er seinen Nachfolgern ein erbliches Königtum hinterließ, waren sie nicht gleich den westgotischen Wahlkönigen in peinliche Lagen und Verlegenheiten versetzt und brauchten nicht der Kirche Zugeständnisse zu machen oder Opfer zu bringen. Daher blieben heidnische Sitten unter den Franken noch lange Zeit in Übung, und die Juden durften unangefochten ihrer Religion leben. Die Geistlichen, obwohl stets begierig, die Juden in den Schoß der Kirche zu bringen, mußten sich mit frommen Wünschen und Überredungskünsten begnügen. Der fromme Bischof Sidonius Apollinaris empfahl einen Juden dem Papste Eleutherus[4]) aufs wärmste, bat dessen Interessen zu fördern und entschuldigte sich, daß ihn nicht der Unglaube der Juden dazu bewog, sondern die Rücksicht, daß man die Juden, so lange sie noch Hoffnung auf Bekehrung gewähren, nicht verdammen dürfe.[5])

[1]) Concilium Vaneticum c. XII. bei Mansi concilia T. VII 954.

[2]) Concilium Agathense bei Mansi. Das. VIII. p. 170. [Vgl. Regesten Nr. 16 betreffs weiterer Bestimmungen über Taufen von Juden.]

[3]) Folgt unter anderen aus Gregor von Tours historia Francorum VI. 17: Priscus die Sabbati nullum in manus ferens ferramentum, leges mosaïcas quasi impleturus.

[4]) [Eleutherus war nicht Papst, sondern Bischof von Blandin und Tournai; vgl. Régné a. a. O. Anm. 3.]

[5]) Sidonii epistolae 6, 11; vgl. 4, 5.

Freilich gaben sich manche fanatische Geistliche alle Mühe, die Juden durch allerlei Mittel, selbst durch Mißhandlung, zu bekehren, setzten harte Beschlüsse auf den Konzilien durch; allein die Verfolgungen blieben vereinzelt, selbst wenn einer oder der andere der energischen Könige sie billigte oder die Hand dazu bot. Burgundien aber war stets judenfeindlicher gesinnt als das eigentliche Frankreich, seitdem dessen König Gundobad (473—516) mit der Annahme des katholischen Glaubens (516) die Unterdrückung der Arianer und Juden zur Staatsmaxime machen zu müssen glaubte. Dieser König [1]) zog zuerst eine Scheidewand zwischen Juden und Christen, indem er in den Zusätzen zur alten burgundischen Gesetzgebung einen Paragraphen hinzufügte, daß die Verletzung eines Christen von der Hand eines Juden schwerer bestraft werden sollte, als von den Seiten eines Glaubensgenossen. Die Strafe sollte bestehen in Verlust der Hand oder 85 Schillingen Lösegeld (solidi, ungefähr $4^1/_2$ Pfd. Silber), während ein Christ nur eine geringe Summe für die Verletzung zu erlegen hatte. [2]) Er bestätigte den Beschluß des Konzils von Epaone unter dem Präsidium des verfolgungssüchtigen Bischofs Avitus, daß auch christliche Laien keinen Teil an jüdischen Gastmählern nehmen dürften. [3]) Die fränkischen Könige dagegen, die Nachkommen Chlodwigs, welche ein Konzil nach Orleans zusammenberiefen (533), verboten anfangs nur Ehen zwischen Juden und Christen. [4])

Von Burgundien aus verbreitete sich aber allmählich ein feindseliger Geist gegen die Juden auch über die fränkischen Länder. Das dritte und vierte Konzil zu Orleans (538 und 541), die nur wenige Jahre später tagten, verfügten schon harte Bestimmungen gegen dieselben. Sie verboten nicht nur den Christen, an jüdischen Gastmählern teilzunehmen, und den Juden Proselyten aufzunehmen, sondern untersagten den letzteren auch, sich während der Osterfeier auf Straßen und Plätzen sehen zu lassen, „weil ihr Erscheinen eine Art Beleidigung gegen das Christentum sei." Childebert I. von Paris nahm den letzten Punkt in seine Konstitution auf (554) und erhob hiermit

[1]) [Er verbot zunächst die Ehen zwischen Juden u. Christen (500); vgl. Scherer, Beiträge zur Geschichte des Judenrechts im Mittelalter, Berlin, 1902 I. S. 27 und Regesten Nr. 15.]

[2]) Lex Burgundionum additamenta XV. [Nach Scherer c. 500.]

[3]) Concil. Epaonense c. 15; bei Mansi T. VIII. p. 561.

[4]) Conc. Aurelianense II. c. 19. Mansi das. 838 und 861.

die klerikale Unduldsamkeit zum Staatsgesetz.[1]) Zwar war die feindliche Gesinnung noch nicht maßgebend für Childeberts Mitkönige. Die Zersplitterung in dem fränkischen Reiche durch die vielen Herrscher, die, obwohl Blutsverwandte, doch einander blutig haßten, beschränkte solche intolerante Kundgebungen auf einzelne Gebiete. Selbst hochgestellte Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundlichem Fuße, ohne darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen.[2]) Aber der Fanatismus ist seiner Natur nach ansteckend; hat er erst in irgend einem Lande festen Boden gewonnen, so bemächtigt er sich der Gemüter und besiegt alle Bedenklichkeiten. Im fränkischen Reiche ging der Judenhaß von einem Manne aus, der als Verkörperung desselben gelten kann, von dem Bischof Avitus von Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte. Er war für die fränkischen Juden das, was Cyrill für die Juden Alexandriens gewesen war.

Die jüdische Bevölkerung seines Bistums war ihm ein Dorn im Auge, und er fanatisierte seine Beichtkinder gegen sie. Wiederholentlich forderte er die Juden Clermonts zur Bekehrung auf, und da seine Predigten taube Ohren fanden, so stachelte er die Menge auf, die Synagogen zu überfallen und sie dem Erdboden gleich zu machen. Damit begnügte sich indes der Fanatiker nicht, er stellte vielmehr den Juden die Wahl, entweder die Taufe anzunehmen oder die Stadt zu verlassen. Aber nur einziger Jude empfing die Taufe, wurde aber dafür in der ganzen Gemeinde Gegenstand des Abscheus. Als er in seinem weißen Täuflingsgewande am Pfingsten durch die Straße ging, wurde er von einem Juden mit übelriechendem Öl begossen. Das schien der fanatisierten Menge eine Herausforderung, und sie griff die Juden tätlich an. Da diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie überfallen und viele von ihnen ermordet. Der Anblick des vergossenen Blutes machte die Schwachherzigen schwankend, und fünfhundert derselben flehten den Bischof Avitus um die Gnade der Taufe an und beschworen ihn, sofort dem Gemetzel Einhalt zu tun. Die treu gebliebenen Juden entflohen jedoch nach Marseille (576.)[3]) Die christliche Bevölkerung beging den Tauftag der Fünfhundert mit ausgelassenem Jubel, als

[1]) Conc. Aurel. III. c. 13. und IV. c. 31. Mansi 15 und 117. Pertz monumenta Germaniae leges I, 1.

[2]) Gregor von Tours historia eccles. 4, 12, 35. Vita patrum p. 1176 edit. Ruinant.

[3]) Gregor von Tours historia Francorum V. 11.

wenn das Kreuz sich eines Sieges rühmen dürfte, den das Schwert errungen. Die Nachricht von dem Vorfall in Clermont machte den Fanatikern große Freude. Der Bischof Gregor von Tours forderte den frommen Dichter Venantius Fortunatus auf, die Großtat des Avitus zu besingen. Aber die lateinischen Verse des aus Italien nach Frankreich eingewanderten Dichters haben, anstatt Avitus zu verherrlichen, ihm ein Schanddenkmal gesetzt. Sie veranschaulichen recht lebendig, daß die Juden von Clermont unschuldig gelitten und sich nur mit Verzweiflung im Herzen zum Christentume bekehrt haben. Einige Verse aus der langen Sieges-hymne des Fortunatus geben ein lebendiges Bild der damaligen Zeitanschauung.

Arger Zwist gärte damals im Schoß der Avernergemeinde,
Die vereint in der Stadt, aber im Glauben entzweit;
Ekler Judengeruch war Christi Getreuen zuwider,
Ein ungläubiger Stamm Ärgernis gläubigem Volk:
Stolzer Nacken, er will des Herren Joch nicht ertragen,
Aufgeblähtem Gemüt schwillt gar so eitel der Kamm.
Oft zwar hat sie ermahnt in des Herren Liebe der Priester,
Daß der Bekehrten Saat sprieße zum Himmel empor;
Aber es hält ein Schleier den Geist mit Düster umfangen,
Daß ihr schändlicher Blick nimmer erschaue das Licht.
Nun ist gekommen der Tag, da der Herr zum Himmel hinauf fuhr,
Und der Menschensohn zog nach den Bahnen des Heils:
Da zerstöret das Volk, vom Glauben entflammt, der Juden
Synagoge — und wüst siehst du den Ort, wo sie stand!
So zur Zeit, wo Christi Macht in den Himmel emporstieg,
Stürzt, da er sich erhebt, tief das verhaßte Geschlecht.
Aber zu Mosis abtrünnigem Volk spricht also der Priester
Sanft, — es hatte der Zorn heftig gereizt ihr Gemüt:
„Sieh', was tust du, du Judenvolk, unbelehret, ob alt auch?
Daß du dein Leben erneu'st, lerne zu glauben als Greis!
Doch die Rede wird lang, und kurz ist die Zeit; nun so höre:
Folge dem bittenden Wort, sonst so ziehe hinweg,
Hier zwingt keine Gewalt! So pfleget denn Rat nach Belieben,
Folgt mir, dem Hirten, und bleibt — folgt der Verstocktheit und flieht!"
So sprach milde und fromm des Priesters Mund zu den Leuten,
Daß nach eigener Wahl jeglicher ziehe den Pfad.
Doch blind, wütend, empört, tobt wild die Judengemeinde,
Sammelt sich, birgt sich sodann drinnen im sichern Haus.
Christi Gläubige sehen die Bastardrotten sich scharen,
Hurtig sind sie am Platz, ahnend die tückische List.
Macht euch zittern das Schwert? Nehmt, wie euch Recht ist, und sterbet,
Wo ihr leben gekonnt, hättet Ihr Glauben gehabt!

Siehe da wird dem Priester gebracht die eilige Botschaft:
„Nimm die jüdische Schar, Hirt, in die Herde denn auf!
Laß uns nicht sterben, erwirb dem Gotte uns lebend; denn Tod bringt
Jeder Verzug, und es sinkt hin, was du eben gewannst!
Eile, beflügle den Fuß, denn kommst du zu spät, dann beweine,
Vater, den kläglichen Tod, der dir die Söhne geraubt“.[1])

So machten sich die Wirkungen des hoch auflodernden Fanatismus in vielen Teilen Frankreichs bemerkbar. Das Konzil von Maçon (581) faßte mehrere Beschlüsse, welche darauf hinausgingen, den Juden eine niedrige Stellung in der Gesellschaft anzuweisen. Sie sollten weder als Richter fungieren, noch als Steuerpächter zugelassen werden, „damit die christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben scheine.“ Die Juden sollten ferner den christlichen Priestern tiefe Verehrung zollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrückliche Erlaubnis sitzen dürfen. Die zum Judentum Übertretenden sollten streng bestraft werden. Das Edikt, daß die Juden zur Osterzeit sich nicht öffentlich blicken lassen dürfen, schärfte dieses Konzil neuerdings ein, und verbot den jüdischen Sklavenbesitzern, ihre Sklaven ins Judentum aufzunehmen.[2]) Selbst der König Chilperich — obwohl er den katholischen Geistlichen nicht sehr hold war, Anstoß nahm an den von ihnen gepredigten Vorstellungen von der Gottheit und der Wunderkraft der Reliquien und dafür von Gregor von Tours als Nero und Herodes gebrandmarkt wurde — folgte dem von Avitus ausgegangenen Bekehrungseifer. Auch er zwang die Juden seines Reiches, die Taufe anzunehmen, und hob selbst die jüdischen Neophyten aus der Taufe, war aber mit dem Schein der Bekehrung zufrieden und hatte nichts dagegen, wenn die Juden nichtsdestoweniger fortfuhren, den Sabbat zu feiern und die Gesetze des Judentums zu beobachten.

Ein angesehener, reicher Jude Priscus aus Paris, Geschäftsträger und Juwelier[3]) des Königs Chilperich, war standhaft geblieben und ließ sich nicht bekehren, obwohl der König es ihm sehr ans Herz legte. Einst als Priscus und der Bischof von Tours bei Chilperich

[1]) Venantü Honorii Clementiani Fortunati carmina V. 5. V. 17—36, 63—86, 107—111.

[2]) Conc. Matisconense c. 12—14, Mansi IX. 34 f.

[3]) Priscus war vielleicht auch Münzmeister zusammen mit Domnulus um 555 in Châlons sur Marne vgl. Ponton d'Amécourt, description raisonnée des monnaies mérovingiennes Paris 1874; Revue des Et. j. X. 237.

waren, faßte der König den ersteren freundlich beim Kopf und sprach zum letzteren halb scherzhaft, halb ernst: „Komm, Priester Gottes und lege diesem die Hand auf." Priscus mochte es aber nicht so weit kommen lassen und eröffnete mit dem König und Gregor, der als Repräsentant der gelehrten christlichen Theologie galt, ein Religionsgespräch. „Ich kann nicht glauben," sprach er, „daß Gott eine Ehe eingegangen sei und einen Sohn habe, noch daß er überhaupt eines Teilnehmers an seinem Reiche bedürfe. Wie könnte Gott Mensch werden, von einem Weibe geboren, gegeißelt und dem Tode überliefert werden?" Chilperich wurde bei diesen Worten stutzig und überließ dem Bischof die Verteidigung der Glaubenslehren. Priscus setzte ihm aber scharf zu, da er in der Bibel sehr belesen war. Er sprach weiter: „Wenn Gott die Menschen von der Sünde erlösen wollte, brauchte er sich nicht zu vermenschlichen und sich gewissermaßen zu erniedrigen; er hätte dazu seine auserwählten Propheten und Apostel senden können." Priscus' Gewandtheit brachte Gregor von Tours in solche Verlegenheit, daß er, außer stande, beglaubigte Belegstellen für die Menschwerdung und Kreuzigung aus den biblischen Urkunden heranzuziehen, sich auf apokryphische, von christlicher Hand eingeschobene Verse zu berufen gezwungen war.[1])

Obgleich Priscus nicht durch Überzeugung für das Christentum gewonnen werden konnte, so hörte der König Chilperich dennoch nicht auf, ihn mit seinem Bekehrungseifer zu quälen. Als er ihn aber immer noch standhaft fand, ließ er ihn, um seinen Unglauben zu beugen, zu Paris in einen Kerker werfen. Durch reiche Geschenke brachte es indes Priscus dahin, daß er auf freien Fuß gesetzt und ihm vor der Hand eine Frist gestattet wurde, bis er die Hochzeit seines Sohnes mit einer Jüdin aus Marseille gefeiert haben werde.

[1]) Gregor von Tours historia Francorum VI, 17. Gregor zitiert als Beweis für die Kreuzigung jenen apokryphen Vers aus den Psalmen: Dominus regnavit e ligno, der sich zu Hieronymus' Zeit nicht mehr im Psalter fand, wie dieser Kirchenvater im prologus glaeatus bezeugt. Dieser Vers soll sich in einem lateinischen Psalmkodex auf der Pariser Bibliothek erhalten haben. Daß er von christlicher Hand eingeschoben und nicht „von den Rabbinen vertilgt worden", wird bei dem jetzigen Stand der Bibelexegese und den erkannten Spuren von Interpolation niemandem zweifelhaft sein. Aber nicht minder interpoliert ist der Vers in dem Apokryphon Baruch 3, 28: post hoc visus est in terris et cum hominibus conversatus est (scil. Deus) — auf den sich Gregor von Tours ebenfalls beruft — ein Einschiebsel, wie der Zusammenhang beweist.

Er dachte gewiß nicht daran, sich zu bekehren, sondern wollte wohl nur Zeit gewinnen, um ein sicheres Asyl aufzusuchen. Aber seine Stunde hatte geschlagen. Ein getaufter Jude, namens Phatir (oder Pater), den der König aus der Taufe gehoben hatte, und der gegen Priscus von dem Hasse eines Apostaten gegen Treugebliebene erfüllt war, lauerte ihm mit seinen Sklaven an einem Sabbat auf, als Priscus unbewaffnet erschien. Phatir und seine Sklaven fielen plötzlich ihn und die Freunde in seiner Begleitung an und töteten sie mit ihren Schwertern (582). Da der Mörder trotz seines scheinbaren Eifers für den Glauben den Zorn des Königs fürchtete, flüchtete er mit seinen Sklaven in die nahegelegene Kirche des heiligen Julian. Chilperich war in der Tat über diesen Mordanfall aufgebracht und befahl, die Mörder zu bestrafen. Darauf entfloh Phatir, wurde später begnadigt, aber von Priscus' Verwandten im Gebiete des Königs Guntram — wohin er sich zurückgezogen hatte — erschlagen.

Seine Sklaven wurden schon vorher bei der Nachricht, daß sie als Mörder gerichtet werden, sollten, auf ihr Verlangen von einem aus ihrer Mitte noch in der Kirche getötet. Und als der Überlebende mit gezücktem Schwerte aus der Kirche stürzte und sich Bahn brechen wollte, fiel das vor der Kirche versammelte Volk über ihn her und stieß ihn nieder[1]), wahrscheinlich aus Teilnahme für den gemordeten Priscus[2]).

Nach Chilperichs gewaltsamem Tode kamen die fränkischen Juden vom Regen in die Traufe; denn Protektor des Reichs wurde jener König Guntram, der burgundischen Fanatismus mitbrachte. Als dieser auf seinem Zuge nach Paris in Orleans anhielt, stimmten auch die Juden dieser Stadt in den Jubelrausch der Empfangsfeierlichkeiten mit ein; sie dachten ihn durch Schmeicheleien dafür zu gewinnen, daß er ihre von der Menge zerstörte Synagoge auf Staatskosten wieder aufbauen lassen werde. Aber ihre Zuvor-

[1]) Gregor von Tours historia Francorum VI. 17. Der Schluß dieses Kapitels hat manche Dunkelheit, indem der Text sehr verderbt ist, so daß der Herausgeber Ruinant dazu anmerkt (S. 294), daß Priscus nicht sogleich das Leben ausgehaucht, sondern nach dem Mordanfall entkommen sei. Der deutsche Übersetzer des Gregor, Giesebrecht (in dem Sammelwerke der Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit K. 4, S. 329) schlägt einige plausible Emendationen vor, welche zwar viele, aber nicht sämtliche Schwierigkeiten heben.

[2]) [Auf dem im Jahre 589 zu Narbonne stattfindenden Konzil wird den Juden unter Androhung von Strafen verboten, bei Beerdigungen Psalmen zu singen; vgl. Régné a. a. O. S. 7].

kommenheit brachte den entgegengesetzten Eindruck auf ihn hervor. Er äußerte sich hart über die Juden, sprach ein Weh über sie aus und nannte sie „schlecht, treulos und arglistig". Der Bischof von Tours lobte ihn dafür über die Maßen.[1]) König Guntram bestätigte sämtliche Beschlüsse des Konzils von Maçon. Die Juden waren dadurch in eine niedrige Stellung gebracht und durften an dem öffentlichen Leben nicht teilnehmen.[2]) Unter Guntrams Regierung kamen, wie sich denken läßt, Judenverfolgungen vor. Darin zeichneten sich die Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille aus, welche mit Gewalt die Juden zur Taufe zwangen. Der Papst Gregor mußte ihnen diesen falschen Eifer streng verweisen (591). Die verwitwete, vielfach geschmähte Königin Brunhilde scheint dagegen milde gegen die Juden gewesen zu sein. Sie gestattete ihnen sogar den Besitz christlicher Sklaven, wurde aber dafür von demselben Papste scharf getadelt (599).

Die letzten merowingischen Könige verfielen immer tiefer in übereifrige Kirchlichkeit und in den dadurch bedingten Judenhaß. Chlotar II. ein Muttermörder und dennoch als ein Musterkirchlicher Frömmigkeit gerühmt, dem die Gesamtmonarchie des fränkischen Reiches zugefallen war (613), sanktionierte die Beschlüsse des Pariser Konzils, daß die Juden weder zu einer obrigkeitlichen Gewalt, noch zum Kriegsdienst zugelassen werden dürften (615). Die Übertreter dieses Ediktes sollten mit strengster Strafe belegt werden.[3]) Sein Sohn Dagobert wird in der jüdischen Geschichte den judenfeindlichsten Königen zugezählt. Viele Tausende vor dem Fanatismus des westgotischen Königs Sisebut nach dem Frankenreiche entflohener Juden erregten die Eifersucht dieses schwelgerischen Königs. Er schämte sich, hinter den Westgoten zurückzustehen und von ihrem Religionseifer übertroffen zu werden. Er erließ daher einen Befehl, daß sämtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage sich entweder zum Christentume bekennen oder als Feinde behandelt werden und mit dem Tode büßen sollten (um 629). Die gleichzeitigen Judenverfolgungen in Frankreich und im byzantinischen Reiche haben die Chronisten darauf geführt, daß sie auf gemeinsame Verabredung zwischen Heraklius und Dagobert erfolgt sei, indem der erstere den

[1]) Gregor von Tours historia Francorum VIII. 1.
[2]) Pertz Monumenta Germaniae leges I. 4.
[3]) Concil. Parisiense c. 15, Mansi T. X. 542 ff. Pertz Monumenta leges I. 15.

fränkischen König auf die Gefahr aufmerksam gemacht, welche der Christenheit von seiten eines beschnittenen Volkes drohe.[1]) Indessen stand Dagobert schwerlich damals mit dem byzantinischen Kaiser in Verbindung. Viele Juden sollen bei dieser Gelegenheit zum Christentume übergegangen sein. Ob dieser Taufbefehl in allen Teilen des Reiches strenge befolgt wurde, ist sehr zweifelhaft. Die fränkische Monarchie, obwohl unter einem Oberhaupte vereinigt, war kein einheitlicher, organisch zusammenhängender Staat. Die Austrasier, die deutschen Völker, gehorchten nur ungern einem neustrischen Könige, und da die Bevölkerung überhaupt nichts weniger als fanatisch war, so durften die Juden wahrscheinlich, nachdem Dagoberts Zorn verraucht war, im Lande bleiben. Daher kommt es, daß das Konzilium von Rheims (624—625) wieder die früheren kanonischen Beschlüsse gegen die Juden erneuern mußte. Es verbot noch einmal den Handel mit christlichen Sklaven, die Teilnahme an jüdischen Gastmählern und die Bekleidung von öffentlichen Ämtern.[2]) Je mehr das Ansehen der merovingischen Schlafmützenkönige, wie man sie nannte, sank, und die Macht der politisch umsichtigen Hausmeier, der Nachkommen Pipins, stieg, desto mehr hatten die Juden vor Verfolgung und Quälereien Ruhe. Die Vorläufer Karls des Großen mochten wohl ahnen, daß die Juden eine brauchbare Menschenklasse sind, deren Rührigkeit und Verstandesgewecktheit dem Staate nur Nutzen bringen könnte. Nur noch der Betrieb des Sklavenhandels blieb immer ein Gegenstand der Klage auf den Kirchenversammlungen; aber ihr Eifer vermochte diesen Menschenhandel nicht abzustellen, weil sie ihn nur einseitig verdammten.

Die Niederlassungen der Juden in Deutschland sind sicherlich nur als Kolonien der französischen zu betrachten, mit denen sie in

[1]) Die Tatsache von einer Judenverfolgung unter Dagobert ist nicht wegzuleugnen. Sie wird von Fredegard Chronicon c. 42, in den Gesta Dagoberti und in den jüdischen Chroniken des Joseph Cohen dibre hajamim anfangs und Emek ha-Bacha S. 8. erzählt. Freilich ist der Zug, daß es auf Heraklius, Inspiration geschehen, sagenhaft. [Vgl. jed. Regesten Nr. 61.] Paulus Emilius (in seinem Werke de rebus Francorum p. 44) beleuchtet den Hintergrund dieser Verfolgung: Eorum Hebraeorum tamen aliquot milia in Galliam effugerunt (e Hispania). Turpe videbaturFranco a Wisigothis ejectos finibus suis receptos diutius retinere ac Wisigothis religioni cedere. Dagobertus igitur diem praestit, intra quam quiqui ortalium religionem nostram non profiteantur, hostes judicarentur, comprehensique capite luerent.

[2]) Conc. Rhemnense c. 11, Mansi X. p. 96.

dem den merovingischen Königen unterworfenen Austrasien gleiches Geschick geteilt haben. Nach einer Chronik sollen die ältesten Juden der Rheingegend Nachkommen jener Legionen gewesen sein, welche sich an der Einäscherung des Tempels beteiligt hatten. Die Wangionen hätten sich aus der Unzahl jüdischer Gefangenen schöne Weiber ausgesucht, sie in ihr Standquartier an den Ufern des Rheins und des Mains gebracht und sie zur Befriedigung ihrer Lust gebraucht. Die aus jüdischem und germanischem Blute geborenen Kinder wären von den Müttern im Judentum erzogen worden, weil die Väter sich nicht um sie gekümmert haben. Diese Mischlinge sollen nun die ersten Gründer der jüdischen Gemeinden zwischen Worms und Mainz gewesen sein. Sicher ist es, daß in der römischen Kolonie der Stadt Cöln eine jüdische Gemeinde bestand, lange ehe noch das Christentum durch Konstantin zur Macht gelangt war. Die Gemeindeführer und die angesehenen Mitglieder hatten von den vorchristlichen Kaisern das Privilegium, von den lästigen städtischen Ämtern befreit zu sein. Der erste christliche Kaiser beschränkte sie aber darin und befreite nur zwei oder drei Familien davon. Auch hatten die cölnischen Juden das Privilegium eigener Gerichtsbarkeit, welches sie bis in das Mittelalter hinein behalten durften. Ein nichtjüdischer Kläger, selbst ein Geistlicher gegen einen Juden mußte seine Klage vor dem jüdischen Richter (Judenbischof) anbringen.

Wenn die Geschichte der Juden in europäischen Ländern, Byzanz, Italien, Frankreich nur ein geringes Interesse darbietet, so erhebt sich die Geschichte derselben auf der pyrenäischen Halbinsel zu einer höheren Bedeutung. Die jüdischen Bewohner dieser glücklichen Halbinsel haben durch ihre innige Beteiligung an dem Ergehen des Landes, das sie liebten, wie man nur ein ererbtes Vaterland lieben kann, zu dessen Größe beigetragen und dadurch weltgeschichtlich eingegriffen. Für die Entwicklung des Judentums hat das jüdische Spanien fast eben soviel beigetragen wie Judäa und Babylonien, und wie in diesen Ländern, so ist auch in jenem an fast jeden Fußtritt für den jüdischen Stamm eine unvergeßliche Erinnerung geknüpft. Cordova, Granada und Toledo heimeln die Juden ebenso verwandt an wie Jerusalem und Tiberias, und fast noch mehr als Nahardea und Sura. In Spanien erlangte das Judentum, nachdem es im Morgenlande zum Stillstand gekommen und altersschwach geworden war, neue Jugendfrische und wirkte befruchtend über einen weiten Kreis. Spanien sollte einen neuen Mittelpunkt für die weit-

hin Zerstreuten bilden, in dem sie sich geistig sammeln und auf den sie mit Stolz hinweisen konnten. Mehr als in anderen Ländern interessieren hier die ersten Anfänge der jüdischen Kolonie, wie sie sich zur Gemeinde ausgebildet, und wie sie sich hier gewissermaßen zu einem konzentrierten Gemeinwesen im geistigen Sinne gesammelt haben.

Die erste Ansiedlung der Juden im schönen Hesperien verliert sich in nebelhaftes Dunkel.[1]) Sicherlich waren sie noch während der römischen Republik als Freie, welche die ergiebigen Quellen dieses Landes ausbeuten wollten, dahin gekommen. Der Apostel Paulus hatte eine Sehnsucht, Spanien zu besuchen, um seine Botschaft für das den Völkern verkündete Heil an den Grundstock der jüdischen Gemeinden anzuknüpfen. Die gehetzten Opfer der unglücklichen Aufstände unter Vespasian, Titus und Hadrian wurden auch nach dem äußersten Westen zersprengt. Achtzigtausend derselben sollen, wie übertreibend erzählt wird, nach Spanien als Gefangene geschleppt worden sein. Lange sind diese wohl nicht im Sklavengewande geblieben; das Mitgefühl ihrer freien Brüder hat sich gewiß beeilt, die Pflicht der Auslösung, die wichtigste unter denen, welche das talmudische Judentum seinen Bekennern vorschreibt, an ihnen zu erfüllen. Wie massenhaft die Juden in manchen Teilen Spaniens angesiedelt waren, beweisen die Namen, die sie ihnen aufgedrückt haben. Die Stadt Granada hieß in früherer Zeit die Judenstadt[2]), weil sie nur von jüdischen Bewohnern bevölkert war; denselben Namen führte auch das uralte, von Phöniziern erbaute Tarracona (Tarragona), noch ehe die Araber es erobert hatten.[3]) In Cordova gab es aus alter Zeit ein Judentor[4]) und bei Saragossa eine Festung, welche in arabischer Zeit Ruta al Jahud hieß.[5])

Ihre Ansiedelung in Nordspanien bis Tortosa bezeugt ein aufgefundenes Grabdenkmal, welches in drei Sprachen, hebräisch, griechisch und lateinisch, die Erinnerung an eine jung verstorbene Jüdin verewigt, deren Landesname Belliosa und heimischer Name Miriam gelautet hat. Dieses Denkmal beweist, daß die spanischen Juden

[1]) S. Note 9.

[2]) Arrazi, arabischer Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts bei Gayangos history of the mohametan dynasties in Spain I 347; vgl. Memorias de la real Academia de la historia F. VII. p. 241.

[3]) Vgl. Zedner in Benjamin of Tudela ed. Asher II. Note 5.

[4]) Al Makkari bei Gayangos das. I. 207.

[5]) Öfter bei spanisch-maurischen Schriftstellern erwähnt.

aus griechisch redenden Ländern stammten, daß sie dann unter römischer Herrschaft das Lateinische erlernt und daß sie die heilige Sprache der Urheimat nicht vernachlässigt hatten. Der spanische Ahnenstolz, der auch ein Erbteil der Juden dieses Landes geworden war, begnügte sich nicht mit der Tatsache, daß die jüdische Kolonie in Spanien schon das Bürgerrecht in diesem Lande hatte, ehe noch die Westgoten und andere Völkerschaften den eisernen Fuß in das Land gesetzt hatten, sondern wollte für sie noch ein höheres Altertum behaupten. Die spanischen Juden wollten schon nach der Tempelzerstörung durch den babylonischen Eroberer Nebukadnezar hierher verpflanzt worden sein. Einige jüdische Familien, die Ibn-Daud und die Abrabanel, rühmten sich von dem davidischen Königshause abzustammen, deren Urahnen sich seit undenklichen Zeiten teils in der Gegend von Lucena und teils um Toledo und Sevilla angesiedelt haben sollten.[1]) Die zahlreiche spanisch-jüdische Familie Nasi führte ihren Stammbaum ebenfalls auf den König David zurück und bewies es durch Stammbaum und Siegel.[2]) Bescheidener war die Familie Ibn-Albalia; sie datierte ihre Einwanderung erst aus der Zeit der zweiten Tempelzerstörung. Ihre Familientradition erzählt, der römische Statthalter von Spanien habe sich von dem Besieger Jerusalems edle Familien aus der Hauptstadt Judäas erbeten, und Titus habe ihm solche zugesendet. Darunter habe sich ein Mann namens Baruch befunden, der die Kunstweberei der Vorhänge für den Tempel verstanden. Dieser Baruch, der sich in Merida niedergelassen, soll der Stammvater der Ibn-Albalia geworden sein.[3])

Da die mit den Israeliten sprachverwandten Phönizier in Spanien Stapelplätze für ihre Waren angelegt und feste Städte zur Ausbeutung der Reichtümer des Landes gegründet hatten, so gab dieser Umstand der Sage eine scheinbare Stütze, daß die hebräisch klingenden Städtenamen von den eingewanderten Israeliten zur Erinnerung an die heimatlichen Töne oder an die erlittenen Schicksale herrührten. Die Stadt Toledo (Toletum), eine geraume Zeit die Hauptstadt der pyrenäischen Halbinsel, gab, weil sie im Munde der Juden und Araber Tolaitola klang, Veranlassung zu der Behauptung, sie wäre

[1]) Ibn-Giat bei Abrabanel Kommentar zu Zacharia 12, 7 und zu II. Könige Ende.

[2]) Ibn-Verga Schebet Jehuda edit. Hannover p. 89.

[3]) Abraham Ibn-Daud Sefer ha-Kabbalah.

von den nach der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar eingewanderten Israeliten erbaut worden, und ihr Name erinnere an ihr Exil (Taltel) oder an alte israelitische Geschlechter (Toledoth).[1]) Die ganze Ungereimtheit dieser stolzen Sage veranschaulicht ein späterer spanisch-jüdischer Dichter in folgender Strophe:

Die Stadt Toledo erbaut
Von edlen Hebräern,
Gefangenen der babylonischen Macht;
Sie kamen auf Schiffen des Aspanas
Und des Königs Pyrrhus[2]).

Toledo soll ferner den israelitischen Exulanten als ein neues Jerusalem gegolten haben, so daß sie ringsumher Städte mit denselben Namen angelegt hätten, wie sie in Judäa bestanden und zwar in demselben Verhältnis ihrer Entfernung von der Hauptstadt.[3])

Die spanischen Städte Escaluna, Maqueda, Jopes, Aceca sollen zur Erinnerung an Askalon, Makeda, Joppe, Aseka erbaut worden sein.[4]) Die Leiden der Juden in Spanien unter der Herrschaft fanatischer christlicher Könige zwangen zu einer eigentümlichen Erdichtung, die Juden so früh als möglich in Spanien einwandern zu lassen. Man wollte den handgreiflichen Beweis liefern, daß die Juden der pyrenäischen Halbinsel an Jesu Kreuzestod ganz unschuldig gewesen, und ein Grabstein aus der salomonischen Zeit sollte Zeugnis dafür ablegen. Man wollte diesen Grabstein mit der Inschrift: „Hier ist das Grab Adonirams, des Dieners vom König Salomo, der gekommen war Tribut einzutreiben und gestorben den —" in Murviedro, dem alten Sagunt, gefunden haben.[5]) So haben sich der Stolz und der Notstand die Hand gereicht, um die Ansiedlung der Juden in Spanien in die graue Vorzeit zu versetzen.

Aber wenn die Juden auch weder zu Salomos Zeit, noch während des babylonischen Exils nach Spanien gekommen waren, so waren sie tatsächlich seßhaft in diesem Lande, ehe noch die Horden

[1]) [Vgl. die Auszüge aus Joseph Sambaris Chronik bei Neubauer, Mediaeval Jews Chronicles I, S. 141.]

[2]) De Barrios historia universal judaïca p. 23.

[3]) [Vgl. Neubauer a. a. O.]

[4]) Von jüdischen Schriftstellern zuerst meines Wissens bei Abrabanel II. Könige Ende und von christlichen bei Arias Montanus.

[5]) Die Sagen sind fleißig zusammengestellt von Francisco Martinez memoria sobra la primera venida de los Judios en España in den genannten memorias de la real Academia von 1799.

der Völkerwanderung, die Alanen, Vandalen, Sueven es durchraften und die Westgoten sich darin festsetzten. Sie wohnten in den Städten und auf dem platten Lande, trieben Ackerbau, entweder selbst oder durch ihre Sklaven, besaßen Weinberge und Ölpflanzungen, betrieben Handwerke, Handel und sogar Schiffahrt nach der nahegelegenen afrikanischen Küste.[1]) Da die Juden unter römischem Schutze eingewandert waren, so genossen sie in der spanischen Provinz, wie in allen übrigen Provinzen des römischen Reiches, das Munizipalrecht gleich den übrigen Römern und waren unter kein Ausnahmegesetz gestellt.

Obwohl das Christentum frühzeitig in Spanien so tief Wurzel geschlagen hat, daß noch vor Konstantins Bekehrung eine Kirchenversammlung von neunzehn Bischöfen, sechsundreißig Presbytern und mehreren niedern Geistlichen in Illiberis (Elvira nahe bei Granada) zusammen kommen konnte, so standen die Juden bei der christlichen Bevölkerung wie bei der heidnischen in vollster Achtung und hatten sich über keine Zurücksetzung zu beklagen. Die zum Christentume bekehrten Iberer und Römer sahen damals noch nicht in den Juden einen von Gott verworfenen Stamm, dessen Nähe gemieden werden müsse. Sie verkehrten mit ihren jüdischen Nachbarn in vollster Harmlosigkeit. Die neubekehrten Landbewohner, welche von ihren Aposteln viel über Juden und Judentum predigen hörten und von der tiefen Kluft zwischen Judentum und Christentum keine Ahnung hatten, ließen ihre Feldfrüchte ebenso oft von jüdischen Frommen wie von ihren Klerikern einsegnen. Eheverbindungen zwischen Juden und Christen fanden in Spanien ebenso statt wie in Gallien.

Die höhere katholische Geistlichkeit mochte aber diese gemütliche Annäherung der Christen an die Juden nicht dulden. Sie erblickte darin eine Gefahr für die kaum befestigte Kirche. Den Vertretern der katholischen Kirche in Spanien gebührt der Ruhm — wenn es einer ist — zuerst eine Scheidewand zwischen Juden und Christen aufgerichtet zu haben. Die Kirchenversammlung von Illiberis (um 306)[2]), an deren Spitze Osius, Bischof von Cordoba, stand, verbot den Christen, bei Strafe der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft, gemüt-

[1]) Folgt aus Lex Visigothorum L. XII. T. III. § 6. Vgl. dazu Graetz' Dissertation: Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden im Seminarprogramm 1858.

[2]) [Zum richtigen Datum vgl. Scherer a. a. O. S. 39.]

lichen Umgang mit den Juden zu pflegen, Ehen mit Juden einzugehen und die Feldfrüchte von ihnen einsegnen zu lassen, „damit der von den Geistlichen gespendete Segen nicht unwirksam und vergeblich erscheine.“ [1]) Indessen ging die böse Saat des Judenhasses, welchen die illiberitanische Synode zuerst ausgestreut, erst viel später als giftige Frucht auf. Als die germanischen Horden der Völkerwanderung, Sueven, Vandalen und Westgoten, das schöne Land zu erst zur Wüstenei machten und dann zu ihrem Wohnsitz wählten, mußten sich die Katholiken des Landes gefallen lassen, das Joch politischer und kirchlicher Abhängigkeit zu tragen. Denn die Westgoten, welche dauernden Besitz von der Halbinsel ergriffen hatten, waren zufälligerweise auf das arianische Glaubensbekenntnis getauft worden. Und obwohl ihnen im ganzen der Streitpunkt der beiden Bekenntnisse, ob der Gottessohn dem Vater gleich oder ähnlich und ob der Bischof Arius als rechtgläubig oder als Ketzer zu betrachten sei, ziemlich gleichgültig war, so haßten die arianischen Westgoten doch die katholischen Urbewohner gründlich, weil sie in jedem Katholiken einen Römer und folglich einen Feind erblickten. Die Juden dagegen blieben unter den arianischen Königen unangefochten, sie genossen bürgerliche und politische Gleichheit und wurden zu öffentlichen Ämtern zugelassen. [2]) Ihre Gewandtheit und Kenntnisse, die sie vor den ungebildeten Westgoten voraus hatten, machten sie zu Ämtern besonders befähigt. Ohne daß gerade die arianischen Könige eine besondere Vorliebe für Juden und Judentum zu haben brauchten, mochten sie sie deswegen begünstigen, weil sie keine Katholiken waren und nicht wie diese auf Propaganda ausgingen. Die günstige Lage der Juden in Spanien dauerte über ein Jahrhundert, in der Zeit als dieses Land zuerst eine Provinz des toledanisch-westgotischen Reiches und auch später, als es unter Theudes (531) Mittelpunkt desselben geworden war. Die Juden, welche in der narbonnensischen Provinz und in dem zum westgotischen Reiche gehörenden afrikanischen Gebiet wohnten, erfreuten sich derselben bürgerlich-politischen Gleichheit. Einige unter ihnen leisteten den westgotischen Königen wesentliche Dienste. Diejenigen Juden, welche

[1]) Concilium Illiberitanum canon 49, 50 bei d'Aguirre cellectio conciliorum I. 279.

[2]) [Vgl. jedoch über den Ausschluß der Juden von Zivil- u. Militärämtern und über die Ordnung ihrer religiösen Verhältnisse, Scherer a. a. O. S. 20.]

am Fuße der Pyrenäen wohnten, verteidigten nämlich die Pässe, welche von Gallien ins Land führten, gegen die Einfälle der Franken und Burgunder, welche ein lüsternes Auge auf Spanien hatten. Sie galten als die treuesten Grenzwächter, und ihr kriegerischer Mut erwarb ihnen besondere Auszeichnung.[1]) Mit Judaä oder Babylonien müssen die westgotischen Juden in Verbindung gestanden haben, entweder über Italien oder über Afrika, von wo aus sie wohl ihre Religionslehrer hielten. Denn sie waren den talmudischen Vorschriften vollständig zugetan, enthielten sich des Weines von Nichtjuden und nahmen ihre heidnischen und christlichen Sklaven in den jüdischen Bund auf, wie der Talmud es anordnet.[2]) Während ihre Stammesgenossen jenseits der Pyrenäen vielfach beengt und gewaltsam zum Christentum geführt oder zur Auswanderung gezwungen wurden, genossen sie vollkommene Religionsfreiheit und noch dazu das Privilegium, das ihnen in allen übrigen Ländern Europas streitig gemacht wurde, ihre Sklaven in ihre Religion einzuweihen.

Aber von dem Augenblicke an, als die katholische Kirche herrschend in Spanien und der Arianismus verfolgt wurde, trat für die Juden dieses Landes ein ungünstiger Wendepunkt ein.[3]) Der König Reccared, welcher auf der Kirchenversammlung zu Toledo das arianische Glaubensbekenntnis abschwor, legte im Verein mit der Synode zuerst den Juden Beschränkungen auf.[4]) Es wurde ihnen untersagt, Ehebündnisse mit Christen einzugehen, christliche Sklaven zu erwerben und öffentliche Ämter zu bekleiden; die aus einer Mischehe geborenen Kinder sollten mit Gewalt zur Taufe geschleppt werden (589).[5]) Sie wurden dadurch in eine Ausnahmestellung gewiesen, die um so mehr schmerzen mußte, als sie von Ehrgefühl beseelt waren und mit ihren Mitbürgern bisher auf gleichem Fuße gelebt hatten, ja noch bevorzugter als die Katholiken waren. Am drückendsten empfanden sie die Beschränkung des Sklaven-

[1]) Concilium Toletanum XVII, bei d'Aguirre das. II. p. 753. No. 6.

[2]) Dies folgt aus den häufigen Konzilienbeschlüssen der toletanischen Synoden.

[3]) [Über die dabei mitwirkenden sozialen und religiösen Gründe vgl. Dahn, Könige der Germanen Bd. V, Würzburg 1870, S. 181—182.]

[4]) [Vgl. hierüber die z. T. zu einer anderen Beurteilung gelangende Studie von Görres in Hilgenfelds ZwTh Bd. 40, S. 283—289: König Rekkared der Katholische u. d. Judentum.]

[5]) Vgl. darüber die Dissertation: „Die westgotische Gesetzgebung in Betreff der Juden" im Seminarprogramm 1858.

besitzes. Sie sollten von jetzt an keine christlichen Sklaven kaufen oder als Geschenk annehmen und im Übertretungsfall, wenn sie die Sklaven ins Judentum aufnähmen, das Recht daran verlieren; das ganze Vermögen desjenigen, der einen solchen beschnitten hat, sollte dem Fiskus verfallen. Sämtliche Wohlhabende im Lande besaßen Sklaven und Leibeigene, welche ihre Äcker bestellten und für des Hauses Bedürfnisse sorgten, nur die Juden sollten dieses Vorteils beraubt sein. Es ist begreiflich, daß sich die vermögenden jüdischen Sklavenbesitzer Mühe gaben, dieses Reccaredsche Gesetz rückgängig zu machen. Sie boten dem König eine bedeutende Summe dafür an. Er wies aber das Anerbieten zurück und wurde dafür vom Papst Gregor, dessen Herzenswünsche durch diese Gesetzgebung erfüllt waren, über die Maßen gelobt (599). Gregor verglich den westgotischen König mit dem israelitischen König David, „der das Wasser, welches ihm die Helden mit Gefahr ihres Lebens gebracht hatten, nicht annehmen mochte und es vor dem Herrn ausgoß". Ebenso habe Reccared das Gold, das ihm angeboten worden, dem Herrn geopfert.[1]) Zur selben Zeit bestätigte Reccared einen Beschluß der narbonnensischen Kirchenversammlung, daß es den Juden nicht mehr gestattet sein sollte, bei Leichenbegängnissen Psalmen zu singen — ein Brauch, den sie wahrscheinlich von der Kirche angenommen hatten.[2])

Wenn auch Reccared die beschränkenden Gesetze gegen die Juden streng ausgeführt wissen wollte, so war es doch den Juden nicht schwer, sie zu übertreten. Die eigentümliche Staatsverfassung des westgotischen Spaniens gab ihnen dazu die Mittel an die Hand. Der König war nach dieser Verfassung nicht der mächtigste Herr im Lande, dessen Willen jedermann Richtschnur war. Im Gegenteil, die westgotischen Großen, welche das Recht hatten, den König zu wählen, waren auf ihrem Gebiete unumschränkte Herren, und weder diese, noch das Volk teilten den kirchlichen Fanatismus gegen die Juden. Sie gewährten ihnen nach wie vor die Freiheit, Sklaven zu kaufen, und mochten sie auch zu Ämtern verwendet haben. In zwei Jahrzehnten waren die Reccaredschen Gesetze gegen die Juden vollständig außer Brauch gekommen: Reccareds Nachfolger: Liuva, Victorich und Gundemar, hatten sich wenig daran gekehrt und waren überhaupt den Juden nicht abgeneigt.[3])

[1]) Bei d'Aguirre das. S. 406 Nr. 49.

[2]) Concilium Narbonense canon 9 bei d'Aguirre das. 386.

[3]) Folgt aus dem Passus in Sisebuts Gesetz. Lex Visigothorum XII.

Da wurde ein Mann zum König der Westgoten gewählt, der sonst milde und nicht ungebildet, für die Juden seines Reiches aber eine Geißel war und infolgedessen über dieses selbst ein schweres Verhängnis heraufbeschwor. Sisebut [1]), ein Zeitgenosse des Kaisers Heraklius, war gleich diesem ein fanatischer Judenverfolger. Aber während Heraklius in dem Aufstande der palästinensischen Juden eine Art Entschuldigung für sein Verfahren fand und überdies von den blindwütenden Mönchen dazu förmlich gezwungen worden war (S. 31), tat es Sisebut aus freien Stücken, fast gegen den Willen der katholischen Geistlichkeit. Gleich im Anfange seiner Regierung (612) beschäftigten ihn die Juden. Sein Gewissen fühlte sich beschwert, daß trotz des Reccaredschen Gesetzes noch immer christliche Sklaven jüdischen Herren dienten, von ihnen zum Judentume geführt wurden und gerne darin verharrten. Er erneuerte daher jenes Gesetz und befahl den Geistlichen und Richtern, sowie der Gesamtbevölkerung des Landes, strenge darauf zu achten, das Christen nicht mehr im Dienstverhältnis zu den Juden stehen sollten; aber er ging darin weiter als Reccared. Die Juden sollten nicht bloß keine Sklaven erwerben, sondern die bereits erworbenen, nicht behalten dürfen. Derjenige Jude, welcher bis zum ersten Juli [2]) seine christlichen Sklaven nicht freigelassen oder verkauft haben würde, dessen Vermögen sollte dem Fiskus verfallen. Nur die Juden, die sich zum Christentum bekehrten, sollten die Erlaubnis haben, Sklaven zu halten und sogar einen Erbanteil an den jüdischen Erbverwandten entzogenen Sklaven beanspruchen dürfen. Sisebut beschwor seine Nachfolger feierlich, dieses Gesetz aufrecht zu erhalten. Ein König, der dieses Gesetz aufzuheben sich unterfangen sollte, sei — so lautet Sisebuts Verwünschungsformel — „in dieser Welt der tiefsten Schmach und in jener der ewigen Höllenpein in den Flammen des Fegefeuers verfallen.“ [3]) Trotz dieser ernsten Ermahnung scheint dieses

2. 13. Dudum latae constitutionis auctoritas ab domino Reccaredo sufficere poterat, ut mancipia christiana nullatenus in Hebraeorum jure manerent obnoxia, si . . . eorum pravitas subripiendo principum animos aliqua sibi injusta non poposcisset beneficia, und gegen Ende dieses Paragraphen: Nam et quisquis de Judaeis sub nomine proprietatis fraudulenta suggestione aliquid a praecessoribus nostris visus est promeruisse. Über die Autorschaft dieser Gesetze vgl. Dissertation S. 32.

[1]) [Vgl. auch Dahn, Bd. VI, Würzburg 1871, S. 422 und das. Anm. 2.]

[2]) [Nach Dahn a. a. O. bis Januar d. J.]

[3]) Lex Visigothorum XII. 2. § 13. 14.

Gesetz jetzt ebensowenig wie unter Reccared ausgeführt worden zu sein. Die unabhängigen Fürsten des Landes umgaben die Juden mit ihrem Schutze um Vorteile willen oder aus Trotz gegen den König. Selbst manche Geistliche und Bischöfe scheinen die Juden begünstigt und sich nicht um den Befehl gekümmert zu haben.[1]) Um diese Nachsicht oder diesen Trotz zu vereiteln, dekretierte Sisebut, daß sämtliche Juden des Landes binnen einer gewissen Frist entweder die Taufe nehmen oder das westgotische Gebiet verlassen müßten. Vermutlich haben es die Juden nicht an Anstrengung fehlen lassen, den harten Schlag abzuwenden, aber vergebens. Dieser Befehl wurde streng vollstreckt. Die Schwachen, die Hab und Gut oder das Land, das ihre Väter seit undenklichen Zeiten bewohnt, liebten, ließen sich taufen. Die Starken dagegen, deren Gewissenhaftigkeit keinen innern Vorbehalt gutheißen konnte, wanderten nach Frankreich oder dem nahegelegenen Afrika aus (612—613). Die Geistlichkeit war aber mit dieser Zwangsbekehrung keineswegs zufrieden, und einer ihrer Hauptvertreter tadelte den König, „daß er zwar Eifer für den Glauben gezeigt, aber nicht nach Gewissen.“[2]) Sisebut hat mit dieser fanatischen Verfolgung die Auflösung des westgotischen Reiches angebahnt.

Seine Strenge gegen die Juden dauerte nicht länger als seine Regierung. Sein Nachfolger Swintila, ein milder und gerechter König, den die Bedrängten „Vater des Vaterlandes“ nannten, setzte sie außer Kraft. Die verbannten Juden kehrten in ihr Vaterland, die getauften zum Judentum zurück (621—31).[3]) Die Bekehrten hatten ohnehin mit der Taufe das Judentum nicht aufgegeben. Man begnügte sich damals mit dem Akte der Taufe, ohne zu untersuchen, ob die Täuflinge noch in ihren bisherigen Gebräuchen und Sitten verharrten. Die heidnisch gesinnten Römer fuhren fort den Jupitertag (Donnerstag) zu feiern, die Westgoten ihre heidnischen

[1]) Folgt aus Concilium toletanum IV. can. 58 bei d'Aguirre II. 488.

[2]) Isidor Hispalensis Chronicon No. 120, historia Gothorum No. 60, vgl. Dissertation S. 3. Unbegreiflich ist es, wie Helferich (Entstehung und Geschichte des Westgoten-Reiches, Berlin 1858) dieses von dem Zeitgenossen Isidor so rundweg erzählte Faktum von Sisebuts Judenverfolgung in einen vom Pöbel veranstalteten Judenkrawall umdeuten konnte (S. 70). Drei Jahrhunderte später berief sich Bischof Amolo auf Sisebuts Judenverfolgung als auf eine gottgefällige, nachahmungswerte, verdienstliche Handlung.

[3]) Dissertation S. 9.

Gebräuche zu beobachten, und so brauchten sich auch die Juden nicht zu scheuen, ihre Religionsvorschriften zu beobachten. Eine Verschwörung der Großen und Geistlichen entthronte aber den edlen König Swintila und erhob an dessen Stelle ein gefügiges Werkzeug, mit Namen Sisenand. Die Geistlichen gewannen wieder unter diesem Könige die Oberhand. Noch einmal wurden die Juden Gegenstand der synodalen Verhandlung auf der Kirchenversammlung zu Toledo (633). An der Spitze derselben stand ein zwar unterrichteter und billig denkender Prälat Isidor, Erzbischof von Hispalis (Sevilla), der aber doch die Befangenheit seiner Zeit teilte. Diese Kirchenversammlung sprach den Grundsatz aus, daß die Juden nicht mit Gewalt und durch Strafandrohungen zum Christentum geführt werden sollen, jedoch sollten die Reccaredschen Gesetze gegen sie vollstreckt werden. Die ganze Strenge der geistlichen Gesetzgebung sollte die unter Sisebut gewaltsamerweise bekehrten und wieder zurückgetretenen Juden treffen. Obwohl die Geistlichkeit selbst jenen Schritt tadelte, so hielt sie es doch für eine Pflicht, diejenigen, welche einmal der kirchlichen Sakramente teilhaftig geworden waren, im Christentume zu erhalten, „damit der Glaube nicht geschändet werde". Jene Zeit kannte nun einmal die Religion nur als ein äußerliches Bekenntnis. Die Sophisterei, daß jemand eine Weihe an sich tragen könne, die ihm wider seinen Willen aufgelegt sei, der er stets zuwiderhandele, ja gegen die er einen Abscheu empfinde, beherrschte das ganze Mittelalter und beherrscht noch heute solche Kreise, welche das in die Sinne Fallende und Materielle höher stellen, als das Innerliche und Geistige. Die unter Sisenand tagende Synode bestimmte demgemäß, daß die einmal getauften Juden mit Gewalt der Beobachtung der jüdischen Religion und dem Umgange mit ihren Stammesgenossen entzogen, daß die Kinder beiderlei Geschlechtes ihrem Herzen entrissen und in Klöster gesteckt werden sollten. Die ehemals getauften Juden, welche dabei ergriffen würden, daß sie Sabbat und jüdische Feiertage beobachteten, sich nach jüdischem Ritus verheirateten, die Beschneidung übten, sich gewisser Speisen nach der Norm des Judentums enthielten, sollten diese Übertretung mit Verlust der Freiheit büßen. Sie müßten zu Sklaven gemacht und nach Bestimmung des Königs an rechtgläubige Christen verschenkt werden. Die gewaltsam bekehrten Juden und ihre Nachkommen sollten nach dieser kanonischen Gesetzgebung nicht als Zeugen zugelassen werden, „weil derjenige nicht gegen Menschen wahrhaft

sein könne, der gegen Gott treulos geworden"[1]), so lautete die Folgerung des tagenden Unverstandes. Dieser Strenge gegenüber erscheint die Behandlung der eigentlichen Juden noch ganz milde.

Aber die Geistlichkeit wollte auch diese dem Judentume abwendig machen.[2]) Isidor von Sevilla verfaßte zwei Bücher gegen die Juden[3]), worin er die Glaubenslehre des Christentums aus dem alten Testamente belegte, natürlich in einer geschmacklosen, sinnlosen Art, mit der Verhöhnung des Textsinnes und der Geschichte, wie es seit der kirchenväterlichen Polemik gegen das Judentum üblich war. Die spanischen Juden sahen sich dadurch herausgefordert, um einander in dem angestammten Glauben zu stärken, den Streit aufzunehmen und die Scheinbeweise zu widerlegen. Die Gebildeten unter ihnen setzten den Streitschriften auch ihrerseits solche entgegen, wahrscheinlich in lateinischer Sprache.[4]) Ihre überlegene Kenntnis der biblischen Urkunden machte ihnen den Sieg leicht. Auf die Hauptentgegnung, daß das Zepter aus Juda gewichen ist, die Christen also, welche Könige haben, das wahre Israel bildeten, wiesen die Juden auf ein jüdisches Königreich im äußersten Osten hin, das von einem Nachkommen Davids regiert werde.[5]) Sie meinten wahrscheinlich das jüdisch-himjaritische Reich in Südarabien, das aber von einem zum Judentume bekehrten Königshause regiert wurde.

Die Beschlüsse des vierten toledanischen Konzils und Sisenands Verfolgung gegen die jüdischen Zwangstäuflinge scheinen nicht in der beabsichtigten Strenge ausgeführt worden zu sein. Der spanisch-westgotische Adel nahm die Juden immer wieder unter sein Patronat, und dagegen war die königliche Gewalt ohnmächtig. Da bestieg den westgotischen Thron ein König, der Sisebut ähnlich war, Chintila.[6]) Dieser berief seinerseits eine allgemeine Kirchenversammlung nach der Hauptstadt Toletum zusammen und ließ von der-

[1]) Quellen in Dissertation S. 9 und 34.

[2]) [Nach Dahn a. a. O. S. 424 u. Anm. 1, sollten ihnen die Kinder genommen und zur Taufe geführt werden.]

[3]) Isidori Hispalensis contra Judaeos libri duo.

[4]) Vgl. Dissertation S. 35.

[5]) Die Stelle ist interessant: Judaei mentientes nescio quem regem ex genere Judae in extremis Orientis partibus regnum tenere. (Isidori contra Judaeos C. I. § 8).

[6]) Placitum Judaeorum unter Chintila im Jahre 637 vgl. Revue des Ét. j. II. 137 f.

selben nicht nur sämtliche judenfeindliche Paragraphen der früheren Gesetzgebung bestätigen, sondern verfügte auch, daß niemand in dem westgotischen Reiche bleiben dürfe, der nicht das katholische Glaubensbekenntnis annehme. Die tagende Geistlichkeit nahm diese Vorschläge freudig an und jubelte, daß „durch die Frömmigkeit des Königs endlich der unbeugsame Unglaube der Juden gebrochen werden würde.“ Sie fügten noch das kanonische Gesetz hinzu, wonach künftighin jeder König vor seiner Thronbesteigung einen feierlichen Eid ablegen müsse, daß er die Verletzung des katholischen Glaubens von seiten der getauften Juden nicht zugeben und ihren Unglauben nicht begünstigen, sondern die kanonischen Beschlüsse gegen sie streng ausführen werde (638). Die Juden mußten zum zweiten Male zum Wanderstabe greifen, und die getauften, aber im Herzen ihrem Glauben anhangenden Juden mußten ein Bekenntnis (Placitum) unterschreiben, daß sie den katholischen Glauben ohne Vorbehalt halten und beobachten werden.[1] Aber dieses Bekenntnis der in tiefster Seele Gekränkten war nicht aufrichtig und konnte es nicht sein. Sie hofften stets auf bessere Zeiten, wo sie die Maske würden abwerfen önnen, was bei der Wahlverfassung des westgotischen Reiches sehr nahe lag. Dieser Zustand dauerte auch nur während Chintilas Regierung vier Jahre (538—642).

[1]) Folgt aus dem Eingang des placitum Judaeorum für Receswinth lex Visigothorum C. XII. T. 9. § 16.

Drittes Kapitel.

Die Juden der arabischen Halbinsel.

Einwanderung der Juden in Arabien. Die jüdischen Stämme in und um die Stadt Jathrib und in der Landschaft Chaibar. Ihre Festungen und Schlösser. Die Juden in Jemen. Ihre Macht und ihr Einfluß auf die arabischen Stämme. Einige Stämme nehmen das Judentum an. Das jüdisch-himjaritische Reich. Abu-Kariba, der erste jüdisch-himjaritische König und die jüdischen Weisen Kaab und Assad aus Jathrib. Jussuf Dhu-Nowas, der letzte jüdisch-himjaritische König und sein Ende. Fehden der jüdischen Stämme in Jathrib mit den Arabern. Der jüdische Dichter Samuel ben Adija und sein Sohn Schoraich. Der jüdische Häuptling Kaab und die Kämpfe der Juden von Jathrib.

500—662.

Ermüdet von der Betrachtung der kläglichen Lage der Juden in ihrer Urheimat und in den europäischen Ländern und von dem Einerlei fanatischer Bedrückung in der Christenheit, ruht der Blick des Beobachters freudig aus auf ihren Zuständen in der arabischen Halbinsel. Hier durften die Söhne Judas frei ihren Nacken erheben und brauchten sich nicht scheu und gebückt ängstlich umzusehen, ob sich nicht der geistliche Zorn auf sie entladen und der weltliche Arm gegen sie erheben würde. Hier wurden sie nicht von den Bahnen der Ehre und staatlicher Gleichberechtigung zurückgewiesen, sondern durften unter einer freien, frischen, begabten Bevölkerung ihre Kräfte frei entfalten, durften Mannesmut zeigen, um den Preis des Ruhmes wetteifern und mit dem Schwerte in der waffengeübten Hand sich mit dem Gegner messen. Weit entfernt, ein Joch zu tragen, waren die arabischen Juden nicht selten die Führer arabischer Stämme. Sie bildeten eine Macht durch ihre geistige Überlegenheit, schlossen Schutz- und Trutzbündnisse und führten Fehden, handhabten aber auch neben dem Schwerte und der Lanze die Pflugschar und die Lyra und wurden allmählich die Lehrer des arabischen Volkes. Die Geschichte der Juden in Arabien in dem Jahrhunderte vor Mohammeds

Auftreten und während seiner Wirksamkeit bildet ein schönes Blatt in den jüdisch-geschichtlichen Jahrbüchern.

Die erste Einwanderung jüdischer Stämme in die freie, mannigfaltige, krafterweckende Halbinsel ist in die Nebel der Sage gehüllt. Bald sollen Israeliten, welche Josua zur Bekämpfung der Amalekiter gesandt hatte, sich in der Stadt Jathrib (später Medina)[1]) und in der Landschaft Chaibar (4—5 Tagereisen im Norden von Jathrib) zum Teil niedergelassen haben. Bald sollen die israelitischen Krieger unter Saul, welche den schönen, jungen, amalekitischen Königssohn verschont haben, und von dem Volke wegen ihres Ungehorsams verstoßen worden wären, nach dem Heǵas (Nordarabien), dem Wohnsitze der Amalekiter, zurückgekehrt sein und sich dort angesiedelt haben. Auch unter David soll eine israelitische Kolonie nach Nordarabien gekommen sein. Der unglückliche König, der vor seinem ehrgeizigen Sohne entfliehen mußte, habe sich nach Heǵas gewandt, dort einige Jahre bis Absaloms Tod geweilt und jüdische Ansiedler dort zurückgelassen.[2]) Möglich, daß seefahrende Israeliten unter den mächtigen Königen Judas, welche auf dem roten Meere nach dem Goldlande Ophir steuerten, in Südarabien (Jemen, Himjara, Sabäa), in den bedeutenden Handelsplätzen Mariba, Sanaa (Usal) Faktoreien für den Tauschhandel mit Indien angelegt und eine jüdische Kolonie gegründet haben. Die späteren arabischen Juden wollten aber von ihren Vorfahren gehört haben, daß viele jüdische Flüchtlinge bei der Zerstörung des ersten Tempels unter Nebukadnezar nach Nordarabien gekommen seien.[3]) Ganz zweifellos ist es indes, daß die Kriege zwischen Juden und Römern der arabischen Halbinsel eine jüdische Bevölkerung zugeführt haben. Jene todesmutigen Zeloten, welche nach der Einäscherung des zweiten Tempels sich zum Teil nach Ägypten und Kyrene geflüchtet haben, um dort den verzweifelten Widerstand gegen Roms Knechtung fortzusetzen (B. III_3 S. 553f.),

[1]) [Über Juden in Medina vor und nach Muhammeds Auftreten vgl. besonders Hirschfeld in Rev. des Ét. juives VII. S. 147 ff., wo auch Proben aus jüd.-arab. Dichtern gegeben werden; vgl. ferner ebendenselben in The Jewish Encyclopaedia II, S. 42.]

[2]) Die Quellen dieser Sagen, Mohammed Abulfara's Kitab Al-Aghani, Abulfeda historia anteislamitica und Ibn-Khaldun sind angegeben von Caussin de Perceval: essai sur lhistoire des Arabes T. II. p. 642 f.

[3]) Tabari mitgeteilt von de Sacy, mémoire de l'Académie des inscriptions T. XLVIII. p. 670. Abulfeda und Ibn-Khaldun bei Caussin de Perceval das. 644.

haben sich in zersprengten Scharen auch nach Arabien gewendet, wo sie ihren Freiheitssinn und ihre kriegerische Haltung nicht aufzugeben brauchten. Von diesen Flüchtlingen stammten drei jüdisch-arabische Stämme, die Benu-Nadhir, die Benu-Kuraiza und die Benu-Bachdal, von denen die beiden ersteren aharonidischer Herkunft waren und sich daher Kohanim (Alkahinani) nannten.[1]) Noch ein anderer jüdischer Stamm war in Nordarabien ansässig, die Benu-Kainukaa, mit anderer Lebensweise als die Nadhir und Kuraiza[2]), und wohl auch von einer anderen geschichtlichen Welle dahin verschlagen. Diese Stämme mit noch einigen anderen, wenig bedeutenden und wenig genannten, den Benu-Akra, Benu-Ghaura, Benu-Zaid, Benu-Auf, Benu-Alaßis, hatten ihren Mittelpunkt in der Stadt Jathrib in der Landschaft Heǵas, die in einer fruchtbaren, mit Palmen und Reispflanzen bebauten, von kleinen Bächen bewässerten Gegend lag. Da die jüdischen Stämme öfter von Beduinen belästigt wurden, so bauten sie in der Stadt und Umgegend Kastelle auf hochgelegenen Plätzen, welche ihre Unabhängigkeit schützten. Wenn sie anfangs die Alleinherrscher dieses Landstriches waren, so mußten sie später den Bodenbesitz und die Macht mit arabischen Stämmen teilen, als (um 300) zwei Bruderstämme sich in derselben Gegend niederließen, die Benu-Aus und Chazraǵ (zusammen die Stämme Kaila genannt), zu welchen die Juden bald in freundliche, bald in feindliche Verhältnisse traten.

Nördlich von Jathrib war die Landschaft Chaibar, durchgängig von Juden bewohnt, die dort ein eigenes Gemeinwesen bildeten. Die Juden von Chaibar sollen von den Rechabiten abstammen[3]), die auf Geheiß ihres Urahns Jonadab ben Rechab ein nomadisierendes, nasiräisches Leben führten und nach der Zerstörung des ersten Tempels bis in die an Palmen und Getreide reiche Gegend von Chaibar gewandert sein mögen. Die chaibarensischen Juden besaßen eine Reihe von Festungen oder Schlössern[4]), gleich

[1]) Kitab Al-Aghani und Ibn-Khaldun bei demselben 645 f. Ibrahim Halevi bei Weil: Mohammed der Prophet S. 413 zu Anmerkung 144.

[2]) Es ist sicherlich ein Fehler, aus falscher Etymologie hervorgegangen, wenn der Verf. des Samhudi die Kuraiza mit den Karäern identifiziert. Ritter Erdkunde XII S. 63.

[3]) Rapoport in Bikure ha-Ittim (Zeitschrift) Jahrg. 1824. S. 51 ff.

[4]) Abulfeda ed. Adler I. 65. Vgl. Weil: Mohammed 186 f.

den christlichen Ritterburgen: Bara, Fadak, Kulla, Naïm, Natum, Sab, Sulalim, Ubej, Watih. Die stärkste Festung war Kamus, auf einem schwer zugänglichen Berge erbaut. Diese Schlösser schützten sie vor räuberischen Einfällen der kriegerischen Beduinen und setzten sie in den Stand, manchem Verfolgten Asyl zu geben. Wadil-Kora (das Tal der Dörfer) eine fruchtbare Talebene, eine Tagereise von Chaibar entfernt, war ebenfalls ganz von Juden bewohnt.[1]) Ob dasselbe zu Chaibar gehörte oder ein selbständiges Gemeinwesen bildete, weiß man nicht. In Mekka dagegen, wo das Heiligtum der Araber stand, wohnten wohl nur wenig Juden.

Dagegen waren sie zahlreich in Südarabien (Jemen) vertreten, in dem Lande, „dessen Staub Gold war, das die gesündesten Menschen erzeugte, und dessen Frauen ohne Schmerz gebaren" (wie die Einwohner es rühmten). Aber die Juden des glücklichen Arabiens lebten, ungleich denen in Hegas, ohne stammesgenössischen, gewissermaßen politischen Zusammenhang und wohnten unter den Arabern zerstreut. Dennoch erlangten sie mit der Zeit so viel Einfluß auf die arabischen Stämme und Könige von Jemen (Himjara), daß sie die Ausbreitung des Christentums in dieser Gegend zu verhindern vermochten. Die byzantinisch-christlichen Kaiser hatten nämlich ihr Augenmerk auf diese Stapelplätze für indische Erzeugnisse gerichtet. Ohne gerade an Unterjochung der tapferen Himjariten (Homeriten) zu denken, wollten sie sich dieselben durch Bekehrung zum Christentume befreunden. Das Kreuz sollte die Handelsverbindung vermitteln. Der zweite christliche Kaiser Konstantinus hatte schon Missionäre nach Himjara gesendet, aber sie vermochten die Bekehrung nicht durchzusetzen, da ihnen die Juden entgegenarbeiteten.[2]) Erst zu Ende des fünften oder im Anfange des sechsten Jahrhunderts gelang es den christlichen Sendboten, einen arabischen Häuptling mit seinem Stamme, der seinen Hauptsitz in der Handelsstadt Nağaran hatte, für das Christentum zu gewinnen.[3]) — Nur halb zu Arabien gehörte eine Insel Jotabe (jetzt Tijbân) im roten Meere (15 Meilen südlich von der Hauptstadt Aila), auf welcher seit undenklichen Zeiten ein kleiner jüdischer Freistaat bestand, der seine Unabhängigkeit gegen Perser,

[1]) Vgl. Ritter Erdkunde XII. 62. 402.
[2]) Philostorgius c. III. No. 4.
[3]) Vgl. Caussin de Perceval, essai sur l'histoire des Arabes ebendas. I. 34.

Griechen und Römer behauptete und erst unter Kaiser Justinian erobert wurde.[1])

Vermöge ihrer semitischen Abstammung hatten die Juden Arabiens viele Berührungspunkte mit den Eingeborenen des Landes. Ihre Sprache hatte Verwandtschaft mit der arabischen, ihre Sitten, insoweit sie nicht die Religion erzeugt hatte, waren nicht verschieden von denen der Söhne Arabs. Die Juden arabisierten sich daher so vollständig, daß sie sich nur durch ihr religiöses Bekenntnis von den Landesbewohnern unterschieden. Eheverbindungen zwischen beiden beförderten die Verähnlichung des Charakters beider Völkerschaften. Die südarabischen Juden verlegten sich gleich den Himjariten mehr auf den Welthandel zwischen Indien, dem byzantinischen Reiche und Persien, die nordarabischen Juden dagegen trieben ein Beduinenleben: Ackerbau, Viehzucht, Zwischenhandel in Karawanenzügen, Waffenhandel, auch wohl Räuberhandwerk. Nur der Stamm Kainukaa betrieb wenig Ackerbau, besaß auch keinen günstigen Boden für Palmenpflanzung, wovon die Bewohner von Hegas ihre Hauptnahrung zogen, sondern betrieb mehr die Goldschmiedekunst und Geldwechselgeschäfte.[2]) Ein Platz in Jathrib, wo die Kainukaa ihre Geschäfte hatten, hieß Markt der Kainukaa (Ssuk al-kainukaa).[3]) — Die arabischen Juden hatten ebenfalls eine patriarchalische Stammesverfassung, mehrere Familien waren unter einem Namen vereinigt und wurden von einem Häuptling (Schaïch) geführt, der im Frieden die Händel schlichtete und Recht sprach, im Kriege die waffenfähige Mannschaft anführte und Bündnisse mit Nachbarstämmen abschloß. Gleich den Arabern übten die Juden der Halbinsel Gastfreundschaft gegen jedermann, der ihr Zelt betrat, und unverbrüchliche Treue gegen Bundesgenossen; aber sie teilten auch die Fehler der Urbewohner, rächten den Tod eines ihrer Glieder mit unerbittlicher Strenge, legten sich in Hinterhalte, um Feinden aufzulauern und ihnen den Garaus zu machen. Es kam auch vor, daß ein jüdischer Stamm in Bundesgenossenschaft zu einem arabischen trat und dadurch feindselig gegen einen Bruderstamm verfuhr, der zu einer anderen Partei gehörte. Aber wenn Juden auch miteinander Fehden hatten, so milderte doch bei ihnen die angestammte Tugend die Beduinen-Grausamkeit, den Feind schonungslos zu be-

[1]) Procopius de bello persico I. 19. Ritter Erdkunde XIV. 19.
[2]) Ibn-Khaldun bei Caussin de Perceval III. 80.
[3]) Das.

handeln. Sie lösten die Gefangenen eines Bruderstammes, mit dem sie eben Krieg geführt, aus der Hand der Bundesgenossen aus, um sie nicht in heidnischer Gewalt als Sklaven zu lassen, weil, wie sie sagten: „die Auslösung der religionsgenössischen Gefangenen eine religiöse Pflicht ist.“ [1]) Wie die Juden den Arabern an Tapferkeit nicht nachstanden, so rangen sie auch mit ihnen um die Palme der Dichtkunst. Denn zur Zierde eines edlen Arabers gehörte nebst Mannhaftigkeit und Mut auch die Poesie, welche auch von Häuptlingen gepflegt und von arabischen Königen, wie die von Hira und Jemen, reich belohnt wurde. Der Dichter war nebst dem Helden der gefeiertste Mann in Arabien, dem sich die Herzen und Zelte weit öffneten. Die Juden Arabiens verstanden es ebenfalls, die arabische Sprache wohllautend zu sprechen und die gebundene Rede durch den Gleichklang des Reimes zu zieren. [2])

Die Religionskenntnis, welche die arabischen Juden bei ihrer Flucht aus Judäa aus der Heimat mitbrachten, und die ihnen später von den Lehrhäusern noch zugeführt wurde, gab ihnen eine Überlegenheit über die heidnischen Stämme, die sie zu Herren derselben machte. Während nur wenigen Arabern bis tief ins siebente Jahrhundert die Schreibekunst geläufig war, verstanden sie die Juden im allgemeinen, bedienten sich aber dazu der Quadratschrift, der sogenannten assyrischen Schriftzeichen. Da die wenigen Araber, welche es dahin gebracht, schreiben zu lernen, sich ebenfalls mehr der hebräischen Schriftcharaktere bedienten, so scheinen sie die Schreibekunst erst von den Juden erlernt zu haben. [3]) Die heilige Schrift

[1]) Koran Sura II. Vers 85 und die Kommentatoren dazu. Ich zitiere den Koran nach Maraccios Text und nach dessen Versabteilung.

[2]) Vgl. ein Fragment eines jüdischen Dichters aus dem Kitab-al-Aghani, mitgeteilt von Perron im Journal asiatique 1838 Novembre p. 446 noch aus dem Jahrhundert vor Mohammed. Vgl. weiter.

[3]) Weil im Leben Mohammeds stellt unrichtig auf, daß das Assirjanijjah, dessen sich die jüdischen Sekretäre Mohammeds bedient, und das im Chamis mit Kitab al-Jahûd identifiziert wird, syrisch bedeute (S. 140 und Note 209). Warum sollten sich die Juden der syrischen Schriftzüge bedient haben? Das Assirjanijjah bedeutet aber nichts anders als das im Talmud erwähnte Kitab aschurit, welches die übliche Quadratschrift ist, im Gegensatze zu Ibrit, der alten oder samaritanischen Schrift. Die Araber lernten das Schreiben erst wenige Jahrzehnte vor Mohammed. Vgl. de Sacy mémoire de l'Académie des inscriptions T. L. 315 und Journal asiatique 1836 S. 533 S. 537 f. Caussin de Perceval histoire des Arabes I. 262. [Es beweisen jedoch alte, aus dem 6. Jahrhundert stam-

lesen konnte wohl jeder Jude in Arabien. Darum nannten sie die Araber „das Volk der Schrift“ (Ahl'ul Kitab).[1])

Das Judentum war den arabischen Juden in der Form, wie es überliefert wurde, mit dem Gepräge, das ihm die Tannaiten und Amoräer gegeben, hochheilig. Sie hielten streng Speisegesetze, Festtage und den Fasttag des Jom Kippur (bei ihnen Aschura genannt).[2]) Den Sabbat beobachteten sie so streng, daß sie trotz ihrer Kriegslust und der Gelegenheit, sie zu befriedigen, an demselben das Schwert in der Scheide ruhen ließen.[3]) Obwohl sie sich in diesem gastfreundlichen Lande über nichts zu beklagen hatten und es als ihr Vaterland betrachten und lieben durften, so sehnten sie sich doch nach der Rückkehr ins heilige Land ihrer Väter und erwarteten jeden Tag die Ankunft des Messias, der sie mit den übrigen Zerstreuten des Volkes Israel vereinen und das Davidische Reich wiederherstellen werde.[4]) Beim Gebete richteten sie daher, wie sämtliche Juden auf dem Erdenrund, ihr Gesicht nach Jerusalem.[5]) Mit den Juden in Palästina standen sie in Verbindung; den Autoritäten in Tiberias ordneten sie sich auch nach dem Untergange des Patriarchats willig unter und empfingen von dort aus und wahrscheinlich auch von den babylonischen Lehrhäusern religiöse Anordnungen und Schriftdeutungen. Jathrib war der Sitz jüdischer Gelehrsamkeit; dort gab es Gesetzeslehrer (Achbâr, Chabar genannt) in einem Lehrhause (Midras)[6]), welche die Schrift auslegten. Aber bedeutend war die Schriftkunde der arabischen Juden nicht. Sie kannten sie nur durch die Brille agadischer Auslegung, weil sie ihnen auf ihren Reisen bekannt oder durch Einwohner zugetragen wurde. Die glänzende Geschichte der Vorzeit wuchs ihnen mit den legendenhaften Zusätzen so sehr zusammen, daß sie das Gold von den Schlacken nicht mehr zu sondern vermochten. Mit dichterischer Phantasie be-

mende arabische Inschriften, daß der arabischen sogen. kufischen Schrift, ebenso wie der hebräischen Quadratschrift, die alte aramäische Schrift zugrunde liegt; vgl. Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O. S. 79.]

[1]) Öfter im Koran.

[2]) Alkazwini bei Pococke specimen ed. White 301 und die alten Traditionen darüber zusammengestellt von Mahmud Effendi im Journal asiatique, Jahrg. 1858 S. 117 ff.

[3]) Vgl. Weil Mohammed S. 93, 164.

[4]) Koran an mehreren Stellen.

[5]) Folgt aus Sura II. und G'elaldeddin bei Maraccio I. 61.

[6]) Baidawi zu Koran Sura II. 90.

gabt, schmückten arabische Juden ihrerseits die biblische Geschichte mit interessanten Zügen aus, die dann als echte Tatsachen in Umlauf kamen. Josephs Geschichte, schon in der Bibel eine anziehende, fast dramatisch spannende Erzählung, wurde in Arabien von jüdischen Dichtern noch romantischer fortgebildet. Der Kern der schönen Dichtung von Joseph und Zuleika (der arabische Name für Potiphar), ist sicherlich in jüdisch-arabischem Kreise entstanden.[1])

Indem die Juden Arabiens die Freiheit in vollem Maße genossen und keinerlei Zwang unterworfen waren, konnten sie ihre Religionsansichten ohne Scheu vertreten und ihre heidnischen Nachbarn in harmlosen Mitteilungen damit bekannt machen. Der für Geistiges empfängliche Sinn der Araber fand Gefallen an dem halb kindlichen, halb erhabenen, poetisch-religiösen Inhalte der heiligen Schrift, und allmählich wurden gewisse jüdische Vorstellungen und religiöse Begriffe in Arabien heimisch und geläufig.[2]) Die arabischen Juden gaben den Arabern eine Kalenderordnung, ohne welche sie sich gar nicht zurecht finden konnten. Die Araber hatten nämlich vier heilige Monate im Jahre, in denen Waffenstillstand zwischen den sich befehdenden Stämmen und das Aufschieben der Blutrache stattfanden. In diesen Monaten fand die Pilgerschaft nach Mekka und der Besuch von Marktplätzen statt. Der ganze öffentliche und friedliche Verkehr beruhte auf diesen Monaten. Da die Araber aber nur zwölf Mondmonate zählten, so fielen die Friedensmonate nach und nach in alle Jahreszeiten und in Zeiten, wo das Reisen und der Geschäftsverkehr erschwert waren. Gelehrte Juden aus Jathrib lehrten daher die Araber, einen Monat in solchen Jahren einzuschalten, welche hinter dem Sonnenjahre sehr zurückblieben. So nahmen die Araber den neunzehnjährigen Zyklus von den Juden an (um

[1]) Der Eingang der zwölften Sura des Koran von Joseph zeigt deutlich, daß die Geschichte und Sage von Juden stammen.

[2]) Geiger schließt irrtümlich aus dem Vorkommen mehrerer hebräischen und talmudischer Wörter im Koran, wie Thaurât, Luchât, G'anat-Adn, G'ahannam, Sabt, Thâbût, Sekinah, Achbâr, Taghut (Taut, טעות Götzendienst), zu denen man noch hinzufügen könnte Messieh, Nebi, und andere, daß Mohammed sie aus dem Judentume aufgenommen habe. Im Gegenteil, da sie im Koran ohne Erläuterung gebraucht werden, so folgt daraus, daß sie bereits vor Mohammed eingebürgert waren und von Mohammeds Zuhörern ohne weiteres verstanden waren. Vgl. Geigers Preisschrift: Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen S. 44 ff.

420)[1]) und nannten die Einschaltung Naßi, sicherlich nach dem Umstande, weil die Juden ihren Festkalender von ihrem Naßi (Patriarchen) zu empfangen pflegten.

Es gelang den Juden sogar, die Araber über ihren geschichtlichen Ursprung zu belehren, von dem ihre Erinnerungen schwiegen, und den sie gläubigen Sinnes als ihr Ureigenes annahmen. Es lag nämlich den Juden viel daran, von den Arabern als Stammesverwandte betrachtet und anerkannt zu werden. Es waren zu viele gesellschaftliche Interessen daran geknüpft, als daß sie es sich hätten entgehen lassen sollen. Der Mittelpunkt des Landes, die heilige Stadt Mekka (Alcharam), um einen alten Tempel (Kaaba, das Viereck) oder eigentlich um einen schwarzen Stein erbaut, an der Grenze zweier feindlichen Hauptstämme, der Uraraber und der unechten, eingewanderten Araber (Mostarab) gelegen, war ein Asyl für sämtliche Araber, an dem das Schwert nicht aus der Scheide kommen durfte. Die fünf Messen, die größte zu Okaz und die übrigen zu Menganna und Minai bei Mekka, zu Honain zwischen Mekka und Thaif, und die fünfte zu Dh'ul-Meǵaz am Hafen, konnten nur in den vier heiligen Monaten des Jahres bezogen werden, wo der Gottesfriede herrschte. Wer diesen Waffenstillstand und die Sicherheit des Lebens inmitten einer kampfeslustigen und gegen Blutvergießen wenig gewissenhaften Bevölkerung mitgenießen wollte, mußte seine Verwandtschaft mit den Arabern nachweisen, sonst war er von diesen Vorteilen ausgeschlossen.

Zum Glücke erinnerten sich die arabischen Juden der Abstammung der Araber, wie sie in dem ersten Buche des Pentateuchs angegeben ist, und sie bot ihnen eine Handhabe, ihre Stammverwandtschaft mit den Arabern darzutun. Nach der biblischen Genealogie war Eber (Heber) Stammvater der Hebräer und sein Sohn Joktan Stammvater der Araber. Aber auch Ismael, Abrahams Sohn, wird in der Bibel als Stammvater der Araber bezeichnet. Die Juden waren also überzeugt, von zwei Seiten her mit den Arabern verwandt zu sein, durch Joktan und

[1]) Diesen interessanten Punkt überliefern die meisten arabischen Schriftsteller, von den ältesten Abu-Mâschar, Albiruni und Maßudi bis auf Abulfeda, Vgl. Mémoire de l'académie des inscriptions vol. LXVIII p. 616ff.; Journal asiatique 4me. série T. I. p. 346, und die ausführliche Abhandlung von Mahmud Effendi: sur le calendrier arabe avant l'islamisme im Journal asiatique 5me. série T. II, p. 173ff.

durch Ismael. Auf diese zwei Urahnen führten die zwei arabischen Hauptstämme, von den Juden belehrt, ihre Ahnenreihe zurück, indem die echten Araber (die Himjariten) von Joktan, die unechten dagegen (die Nordaraber) von Ismael ausgegangen seien. Durch diese Anknüpfungspunkte hatten die Juden weiten Spielraum, die Beweise für ihre Stammverwandtschaft zu vervielfältigen. Sie mochten zu den Arabern gesprochen haben: „Sehet, diese heilige Kaaba, die ihr so hoch verehret, sie ist von Ismael erbaut, dem Sohne unseres gemeinsamen Ahnen Ibrahim; er hat die Steine dazu auf seinen Schultern herbeigeschafft. Der schwarze Stein in der Kaaba (ursprünglich ein Fetisch), er trägt in seiner Vertiefung die Spuren von Ibrahims Fußtapfen, als er einst bei seinem Sohne zum Besuch war. Jenes Bild im Tempel, das euch hochheilig ist, es stellt den ehrwürdigen Patriarchen vor, unsern und euren Stammgründer. Die heilige Quelle Semsem bei Mekka, die euch zur Zeit der Pilgerfahrt so sehr labt, sie sprudelte zuerst aus der Erde für Hagars Sohn Ismael, als sie vor Sarah entfloh. Die Zeremonie, siebenmal um die Kaaba zu laufen, geschieht zur Erinnerung an Hagar, welche sich hierher geflüchtet und ihren Sohn hierher gebracht hat." Das alles schien den Arabern, welche genealogische Stammtafeln liebten und froh waren, ihre Abstammung und Geschichte so hoch ins graue Altertum hinaufrücken zu dürfen, ebenso einleuchtend, wie schmeichelhaft. Sie bemühten sich infolgedessen, ihre genealogischen Erinnerungen und Traditonen mit den biblischen Nachrichten in Einklang zu bringen. Obwohl ihre Erinnerungen kaum sechs Jahrhunderte hinaufreichten, einerseits auf ihren Stammahnen Jarob und dessen Söhne oder Enkel Himjar nnd Kachtan, andererseits auf Adnan, so war das keine Schwierigkeit für ihren gegen Geschichtstreue gleichgültigen Sinn. Sie machten Jarob getrost zum Sohne Kachtans (Joktans), und Ismael gaben sie einen Sohn Adnan oder knüpften die genealogischen Fäden auf andere Weise an. Von der Kluft der Jahrtausende zwischen den angeblichen Vätern und Söhnen hatten sie keine Ahnung. Die Südaraber nannten sich fortan ohne Skrupel Kachtaniden und die Nordaraber Ismaeliten.[1]) Gerne räumten sie den Juden Stammes-

[1]) Die Sagenhaftigkeit der Abstammung der Araber von Ismael, welche sich gewiegte Historiker nicht klar machen konnten, sowie der Ursprung der Kaaba ist lichtvoll behandelt von Dr. Ley in einer Inauguraldissertation: de templi Meccani origine, Berlin, 1849, bei Schade. Die Verwandtschaft

rechte, d. h. Gleichberechtigung an allen Vorteilen der Gesellschaft ein.

Bei dem innigen Verkehr zwischen Juden und Arabern und bei der reichen Belehrung, die das Judentum den Söhnen der Wüste darbot, deren unpoetische Mythologie ihnen keinen Stoff zur Begeisterung lieferte, konnte es nicht fehlen, daß manche arabische Häuptlinge eine besondere Zuneigung zum Judentume faßten und sich dazu bekehrten, ohne daß es gerade die Juden auf Bekehrung angelegt hätten. Da die Araber noch im Heidentume die Beschneidung hatten, so war der Übertritt zum Judentume ein ganz Leichtes. Bei dem engen Zusammenhange und dem Aufgehen der Familienglieder im Stamme nach der phylarchischen Verfassung der Araber, brachte es die Ordnung mit sich, daß, wenn der Häuptling, als der Weiseste, zum Judentume überging, er sogleich seinen ganzen Anhang mit herüberzog. Von mehreren arabischen Stämmen wird ausdrücklich beurkundet, daß sie sich zum Judentume bekehrt haben[1]): die Benu-Kinanah, ein kriegerischer streitlustiger Stamm, der mit den hochangesehenen Koraischiten in Mekka verwandt war, ferner mehrere Familien aus dem Stamme Aus und Chazraǵ in Jathrib, die von den Familien Zoraik, Haritha, Naddǵar und endlich ein gasanidischer Stamm, aus welchem ein gefeierter jüdisch-arabischer Dichter hervorgegangen ist.

Epochemachend in der arabischen Geschichte ist aber der Übertritt eines mächtigen jemensischen Königs zum Judentume, dessen Geschichte früher in das Dunkel der Sage gehüllt war und erst durch neuentdeckte Quellen und mühsame Forschung den Charakter einer beglaubigten Tatsache erhalten hat. Die Fürsten oder Könige von Jemen mit Namen Tobba, welche öfter über ganz Arabien herrschten, führten ihren Ursprung geschichtlich auf den Stamvater Himjar und sagenhaft auf Kachtan zurück. Einer dieser Tobba, der jüngere, mit Namen Abu-Kariba Assad-Tobban (Sohn des Maliki-Kariba) war ein Mann von Einsicht, Kenntnissen, dichterischer Begabung und von einer Tapferkeit, die ihn zu Eroberungen aufstachelte. Abu-Kariba unternahm also einen Kriegszug (um 500) einerseits gegen Persien, das damals unter dem König Kawâdh zerrüttet

zwischen Arabern und Juden durch Abraham galt schon vor Mohammed als Tatsache. [Vgl. von jüd. Quellen den Bericht in Pirke di R' Eliëser Kap. 30.]

[1]) Vgl. Note 10. T. Ende.

war, und anderseits gegen die arabischen Provinzen des byzantinischen Reiches. Auf seinem Zuge berührte er die nordarabische Hauptstadt Jathrib und ließ seinen Sohn daselbst als Statthalter zurück, weil er sich nichts Schlimmes von den Einwohnern versah. Kaum war er aber weiter gezogen, als ihm die trübe Kunde zukam, daß die Jathribener seinen Sohn erschlagen hätten. Von Schmerz und Zorn ergriffen, beweinte Abu-Kariba ihn durch einige Verse und kehrte um, um Blutrache an der verräterischen Stadt zu nehmen. Sein Plan war, alle Palmenwälder zu zerstören, die Stadt dem Erdboden gleich zu machen, die Männer mit der Schärfe des Schwerts zu erschlagen, Frauen und Kinder in die Sklaverei zu führen.

In Jathrib wohnten zwei arabische Stämme, die Benu-Aus und Chazraǵ und die jüdischen Stämme Kuraiza und Nadhir (wie schon erwähnt). Abu-Karibi entbot zuerst die Stammeshäuptlinge zu sich ins Lager zum Zweck einer scheinbar friedlichen Unterredung. Als sie aber vor ihm erschienen, ließ er sie sämtlich enthaupten, bis auf einen ebenso tapferen wie dichterisch begabten Mann, Ochaichah, der dem Gemetzel entkam, nach der Stadt zurückkehrte, und einen festen Widerstand organisierte. Darauf belagerte Abu-Kariba mit seiner zahlreichen Reiterschar die Stadt und ließ die Palmenbäume, von denen die Bewohner ihre Hauptnahrung zogen, umhauen. Ein jüdischer Dichter aus Jathrib sang bei dieser Gelegenheit eine Elegie auf die umgehauenen Palmbäume [1]), welche die Araber wie lebende Wesen liebten und über deren Zerstörung sie wie über den Tod eines teuren Verwandten klagten. Die Juden kämpften, an Tapferkeit mit den Ausiten und Benu Chazraǵ wetteifernd, gegen Abu-Kariba und ermüdeten seine Schar. Während der Belagerung erkrankte der himjaritische König schwer und fand kein frisches Wasser in der Nähe, seinen brennenden Durst zu löschen. Alle diese Umstände machten ihn geneigt, auf friedliche Unterhandlung einzugehen. Zwei jüdische Gesetzeslehrer (Achbâr) aus Jathrib vom Stamme Kuraiza, mit Namen Kaab und Assad [2]), benutzten die Erschöpfung, in der sich Abu-Kariba befand, sich in sein Zelt zu begeben und ihm ins Herz zu reden, den Jathribenern zu ver-

[1]) Kitab al-Aghani, mitgeteilt von Perron im Journal asiatique, Jahrg. 1838, S. 446.

[2]) Tabari, mitgeteilt von de Sacy in mémoire de l'académie des inscriptions T. XLVIII. S. 873. Da heißt es ausdrücklich: deux docteurs juifs habitants de Koreïta, dont l'un se nomma Caab et l'autre Asad, vinrent le trouver (Tobba).

zeihen und die Belagerung aufzuheben. Was ihm die jüdischen Weisen sagten, ist nicht bekannt, da die arabischen Quellen an diesem Punkte den Faden der Geschichte abgeschnitten und das Spinngewebe der Sage angeknüpft haben, um ihren Religionsstifter Mohammed und die Stadt seiner Hauptwirksamkeit (Medina) zu verherrlichen. Die Sage erzählt, Kaab und Assad hätten den himjaritischen König gewarnt, Jathrib zu bedrohen und zu zerstören, weil Gott selbst sie überwache, indem in derselben einst ein Prophet auftreten werde, der in Jathrib sein Asyl und sein Grab finden werde. Darauf habe sie Abu-Kariba gefragt, woraus sie das alles läsen, und sie hätten geantwortet: „In der Thora!“ Als sie darauf der König gefragt, was denn an der Thora sei, hätten sie ihm von Moses Sendung gesprochen und ihm den Inhalt des Judentumes auseinandergesetzt [1]). Sicher ist nur so viel, daß die jüdischen Weisen Gelegenheit fanden, mit Abu-Kariba vom Judentume zu sprechen und ihm lebendiges Interesse dafür einzuflößen wußten. Die Auseinandersetzung von Kaab und Assad errege so sehr seine Teilnahme, daß er beschloß, das Judentum anzunehmen, und er bewog auch das himjaritische Heer, dasselbe zu tun. [2]).

Auf seinen Wunsch begleiteten ihn die zwei jüdischen Weisen aus Jathrib nach Jemen, um das Volk zum Judentume zu bekehren. Indessen war die Bekehrung nicht so leicht; ein Volk läßt nicht sofort auf Verlangen von seiner angewöhnten Denkart, seinen Sitten und Unsitten. Die Sage erzählt noch, die Bewohner der Hauptstadt Sanaa hätten dem Könige die Tore verschlossen und ihn mit Krieg bedroht, weil er den Kultus seiner Väter abgestellt. Darauf habe Abu-Kariba die Himjariten durch eine wunderbare Probe von der Göttlichkeit des Judentums überzeugt. In einem Berge, nahe bei Sanaa, gab es nämlich eine Höhle, welche von den Einwohnern benutzt wurde, um zweifelhafte Fälle zur Klarheit zu bringen. So oft ein Streit unter Parteien ausbrach, sandten die Richter beide in die Höhle, und regelmäßig soll der schuldige Teil von einem ausbrechenden Feuer verzehrt worden und die gerechte Partei verschont geblieben sein. In dieser Höhle soll auch das Judentum nach der

[1]) Kitab al-Aghani im Journal asiatique das. und andere Schriftsteller im genanntem mémoire.

[2]) Über die Geschichtlichkeit der Tatsache und die Chronologie vgl. Note 10. I. [Indessen hat erst sein Sohn Jussuf sich förmlich zum Judentum bekannt; vgl. Nöldeke a. a. O. S. 178.]

arabischen Sage die Feuerprobe bestanden haben. Während die Priester mit ihren Götzen von einer Flammenzunge, wie man sie bis dahin nicht gesehen, verbrannt worden wären, seien die zwei jüdischen Weisen, welche die Thora an ihren Hals gebunden hatten, unversehrt geblieben.[1]) Darauf hätten sämtliche Himjariten das Judentum angenommen.[2]) Kaab und Assad sollen auch einen Tempel des Götzen Rajam in Sanaa mit Erlaubnis des Königs zerstört haben, und der Dämon sei daraus unter der Gestalt eines schwarzen Hundes entflohen.[3])

Indessen weiß die beglaubigte Geschichte, daß nicht sämtliche Himjariten das Judentum angenommen, sondern daß ebensoviele Heiden wie Juden im Lande wohnten, ihre Götzentempel behielten und ihren Kultus frei üben durften. Überhaupt wird das Judentum, zu dem sich der König von Jemen bekannte, nur ein sehr oberflächliches geblieben sein, ohne tief in Sitte und Lebensweise einzudringen. — Auch ein Häuptling des edlen Stammes der Kenditen mit Namen Harith Ibn-Amru, Schwestersohn des Königs von Jemen, nahm das Judentum an. Abu-Kariba setzte ihn zum Unterkönig über die Maadditen am roten Meere und gab ihm auch die Statthalterschaft über Mekka und Jathrib.[4]) Mit Harith ging auch ein Teil der Kenditen zum Judentume über. Die Nachricht von einem jüdischen Könige und einem jüdischen Reiche in dem schönsten und fruchtbarsten Teile Arabiens verbreitete sich durch die vielen Fremden, welche das Land geschäftshalber besuchten, und drang bis zu den Juden der entferntesten Länder. Auch die Juden des westgotischen Spanien erfuhren davon, glaubten aber, daß der himjaritische König vom Hause Davids stammte (oben S. 70), wie denn überhaupt die Sage verbreitete, in Jemen befänden sich mehrere israelitische Stämme in ungebrochener Kraft, welche noch vor der Zerstörung des ersten Tempels und vor dem Untergange des israelitischen Reiches dorthin ausgewandert wären.[5])

Abu-Karibas Regierung war nach Annahme des Judentums nicht von langer Dauer. Sein kriegerischer Sinn ließ ihn nicht auf

[1]) Tabari bei de Sacy das. 675, und andere arabische Schriftsteller.

[2]) [Die Bekehrung der Himjariten zum Judentum unter Jussuf erstreckte sich auch nicht über das gesamte Volk; vgl. Nöldeke a. a. O. Anm. 4].

[3]) Ibn-Ischak in Sirat ar-Rasul f. 5.

[4]) Vgl. Note 10. I.

[5]) Vgl. weiter bei Eldad, dem Daniten, Note 19.

dem Throne ausruhen, sondern trieb ihn zu kühnen Unternehmungen. Auf einem dieser Kreuzzüge soll er von seinem eigenen Heer, das der Mühen und Märsche überdrüssig war, erschlagen worden sein. Da Abu-Kariba drei unmündige Söhne hinterließ, Hassan, Amru und Zu'ra, so kam das Reich unter Vormundschaft. Der Regent Rabia Ibn-Nass'r aus dem Stamme der Lachmiden, bekannte sich ebenfalls zum Judentume.[1]) Er scheint gewissenhaft die Krone dem rechtmäßigen Thronerben Hassan übergeben zu haben (um 503), der aber, gleich seinem Vater, von Lust zu Kriegsabenteuern hingerissen, nicht lange regierte. Er soll durch die Hand seines eigenen Bruders Amru, den die Offiziere des himjaritischen Heeres dazu aufgestachelt hätten, gefallen sein (um 508). Amru soll aber seine blutige Untat bereut und die bösen Ratgeber haben hinrichten lassen. Er verfiel in eine schwere Gemütskrankheit, konnte sich nicht bewegen und mußte auf einer Sänfte getragen werden. Davon erhielt er den Namen der Mann der Sänfte (Dhul-Awad) oder der Sitzende (Al-Mauthabân). Während seiner kurzen Regierung und nach seinem Tode (um 510) geriet das himjaritische Reich in große Verwirrung und Zerstückelung. Die Unterkönige über verschiedene Landstriche machten sich unabhängig, verwandelten ihre Statthalterschaften in eigene Königreiche und regierten unter dem Titel Kail oder Dhu.[2]) Ein Usurpator Lachiatha Janûf[3]) bemächtigte sich der himjaritischen Städte Zafar und Sanaa, setzte sich auf den himjaritischen Thron und schändete ihn durch Weichlichkeit und Laster. Von dem Umstande, daß er nach Weiberart Ohrringe trug, erhielt er den Schimpfnamen Dhu-Schanatir (Ohrringträger).[4]) Der Wollüstling befleckte die übriggebliebenen Prinzen des himjaritischen Königsstammes durch unnatürliche Lüste. Sicherlich bekannte er sich nicht zum Judentume. Als sich aber Dhu-Schanatir auch an dem jungen Prinzen Zu'ra vergreifen und ihn schänden wollte, warf dieser sich auf den Lasterhaften, überwältigte den Schwächling und tötete ihn mit einem Messer. Die

[1]) [Vgl. jed. Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden in Al-Chira, Berlin 1899, S. 39.]

[2]) Vgl. darüber **Caussin de Perceval**, histoire des Arabes T. I. S. 100—105, 117 f.

[3]) [Über den Namen vgl. Nöldeke a. a. O. S. 173 Anm. 1.]

[4]) [Schanâtir bedeutet vielleicht „Finger"; möglich auch, daß es bedeutet: der von Schanâtir. Vgl. Nöldeke a. a. O.]

Nachricht von dem Tode des Tyrannen verbreitete Jubel in der himjaritischen Hauptstadt. Die Bevölkerung begrüßte Zu'ra als den Retter des Landes, setzte ihm die Krone auf erklärte ihn für den Würdigsten, sie zu tragen[1]) (um 520).

Zu'ra, der von einer Burg[2]) den Namen Dhu-Nowas erhielt, war ein eifriger Anhänger des Judentums. Er legte sich deswegen zu dem arabischen auch den hebräischen Namen Jussuf bei. Sein Eifer für die Religion, für die sein Vater sich begeistert hatte, verwickelte ihn aber in Unannehmlichkeiten und brachte Unglück über ihn, sein Reich und die jüdischen Bewohner Himjaras. Als sollte das Judentum durchaus eines politischen Unterbaues und staatlicher Grundlage entbehren, führten Bestrebungen, welche der Kirche von Eroberung zu Eroberung verhalfen, das Judentum zu neuen Niederlagen. Der König Zu'ra Jussuf Dhu-Nowas hatte erfahren, welche Mißhandlungen seine Glaubensgenossen im byzantinischen Reiche täglich zu erdulden hatten, und es erfüllte ihn mit Teilnahme für die Bedrückten. Er wollte daher durch Repressalien die byzantinischen Kaiser zur Gerechtigkeit gegen die Juden zwingen. Als einst römische (byzantinische) Kaufleute in Handelsgeschäften durch Himjara reisten, ließ er sie auffangen und hinrichten. Diese Tat verbreitete Schrecken unter den christlichen Kaufleuten, welche mit dem Lande der Wohlgerüche und indischer Reichtümer in Verbindung standen. Der indisch-arabische Handel geriet dadurch ins Stocken. Dhu-Nowas beschwor aber dadurch einen schweren Krieg über sein Land herauf.

Ein Nachbarkönig, Aidug, wohl einer der Vasallenkönige, die sich losgerissen hatten, und der noch dem Heidentume zugetan war, machte dem jüdischen Könige Vorwürfe über seinen unpolitischen Schritt, den Handel mit Europa zu untergraben. Die Entschuldigung, welche Dhu-Nowas ihm gab, daß jährlich viele Juden unschuldigerweise im byzantinischen Reiche umgebracht werden, machte auf Aidug keinen Eindruck. Er erklärte ihm den Krieg, besiegte ihn in

[1]) Ibn-Ischak Sirat ar-Rasul f. 5. Abulfarag̓ Isfahani Kitab al-Aghani IV. 298. Ibn-Badran ed. Dozy 84 f. Schultens historia Joctanidarum 26. 78.

[2]) Kremer bei Nöldeke, a. a. O. S. 174 ff. Fell, die Christenverfolgung in Südarabien, Zeitschrift der D. M. Gesellsch. 1881. [Über die jüd.-himjaritische Christenverfolgung vgl. auch Halévy in **RÉJ.** XVIII, 16—42, 161—178, u. XXI. 73—76.]

einer Schlacht (521) und soll infolgedessen das Christentum angenommen haben. Indessen verlor Dhu-Nowas in diesem Kriege nicht das Leben, wie christliche Quellen angeben, sondern raffte sich wieder auf, verwickelte sich aber durch heftige Erbitterung in neue Verlegenheiten. Die Stadt Negran in Jemen war meistens von Christen bewohnt und hatte auch einen christlichen Häupling Harith (Aretas) Ibn Kilâb, welcher ein Vasall des jüdisch-himjaritischen Reiches war. Harith mag bei dem Kriege gegen Aidug seine Vasallenpflicht nicht getan und sonst Widerspenstigkeit gezeigt haben. Eine Nachricht erzählt, in Nagaran seien mit Wissen des Häuptlings Harith zwei jüdische Jünglinge ermordet worden, was den jüdischen König mit Unwillen erfüllt habe.[1]) Genug, Dhu-Nowas hatte Grund, den Herrscher von Nagaran als einen Empörer zu züchtigen. Er belagerte die Stadt mit 120000 Mann, wie übertreibend angegeben wird, und brachte die Einwohner in solche Bedrängnis, daß sie kapitulieren mußten. Dreihundertundvierzig angesehene Männer, mit Harith an der Spitze, begaben sich darauf in Dhu-Nowas' Lager, um die Friedensbedingungen zu unterzeichnen (523). Das soll der König vom Himjara, obwohl er den Männern Unverletzbarkeit zugesichert hatte, ihnen die Wahl zwischen Annahme des Judentums oder Tod gestellt haben, und, als sie sich weigerten, ihr Bekenntnis abzuschwören, sollen sie enthauptet und ihre Leichen in den Fluß geworfen worden sein. Die ganze Begebenheit ist aber so sagenhaft gehalten, daß der geschichtliche Kern nicht zu ermitteln ist.[2]) Sicher ist nur soviel, daß Dhu-Nowas den Christen im himjaritischen Reiche hohe Steuern aufgelegt hat, als Repressalie für die Mißhandlungen, welche seine Glaubensgenossen in den christlichen Ländern erlitten.

Das Gerücht trug die Vorgänge in Nagaran von Zunge zu Zunge, vergrößerte die Zahl der Opfer, stempelte die Bestrafung von Empörern zu einer Christenverfolgung von seiten eines jüdischen Königs und dichtete daraus ein tränenreiches Mathyrologium, das, obwohl die Erfindung und die Übertreibung an demselben noch kenntlich ist, noch heutigen Tages buchstäblich geglaubt wird. Nahrung erhielt das falsche Gerücht von Dhu-Nowas' Grausamkeit gegen die Christen durch einen Flüchtling Daus Dhu-Th'alabân,

[1]) Ibn-Alkelbi, zitiert von Ibn-Khaldun bei Caussin de Perceval, histoire des Arabes I. 128.

[2]) Vgl. Note 10. II.

welcher durch Arabien, Syrien und das byzantinische Reich wanderte und überall die gehässigsten Schilderungen von dem jüdischen Könige und den Leiden der Christen im Himjara entwarf, um die Gemüter zu einem Kreuzzug gegen den angeblichen Tyrannen und Christenverfolger zu erhitzen. Ein syrischer Bischof, Simeon, von Bet-Arscham, der gerade auf einer Reise nach Nordarabien begriffen war und den übertriebenen Schilderungen Glauben schenkte, tat ebenfalls das Seinige, dem jüdischen Könige Feinde zu erwecken. Simeon schickte ein geharnischtes Sendschreiben an einen anderen Bischof in der Nachbarschaft von Arabien (524) und beschwor ihn darin, die Christen gegen den jüdischen König aufzuhetzen und namentlich den Negus (König) von Äthiopien zum Kriege gegen ihn zu entflammen. Er machte auch den Vorschlag, daß die Lehrer des Judentums in Tiberias verhaftet und gezwungen werden sollten, an Dhu-Nowas zu schreiben, er solle die Bedrückung der Christen um ihretwillen einstellen. Daus begab sich seinerseits zum byzantinischen Kaiser Justin I., schilderte ihm übertreibend Dhu-Nowas' Grausamkeiten gegen die Christen, zeigte ihm ein halbverbranntes Evangelium, das er aus den Flammen gerettet haben wollte, und forderte von ihm im Namen der Religion Rache an dem jüdischen Könige. Der Kaiser, ein schwacher blödsinniger Greis, dessen Heer in einen Krieg mit Persien verwickelt war, ging auf Daus' Plan nicht ein. Er antwortete: „Himjara ist zu weit entfernt von uns, und ich kann kein Heer in so weite Strecken durch Sandwüsten marschieren lassen. Aber ich werde an den König von Äthiopien schreiben; er bekennt sich zum Christentume wie wir, und er ist Arabien näher als ich." Er schrieb auch in der Tat an den äthiopischen König Elesbaa (oder Atzbeha), Truppen nach Himjara zu senden.

So verschworen sich viele Feinde, einen König zu verderben, der es gewagt hat, sich seiner Glaubensgenossen mit Wärme und Eifer anzunehmen. Dhu-Nowas' mächtigster Feind war der Negus von Äthiopien, Elesbaa, ein Mann von Glaubenseifer durchdrungen, der mit Mißgunst die Krone auf dem Haupte eines Juden sah.[1]) Es bedurfte bei ihm nicht der Aufstachelung von allen Seiten, ihm war das jüdische Reich längst ein Dorn im Auge. Elesbaa rüstete eine bedeutende Flotte aus, welche der byzantinische Kaiser oder

[1]) [Über den Beweggrund vgl. Nöldeke a. a. O. S. 188, Anm. 1.]

vielmehr sein junger Mitregent Justinian durch Schiffe von Ägypten aus verstärkte. Ein zahlreiches Heer setzte über die schmale Straße des roten Meeres nach Jemen über, und die christliche Mannschaft schloß sich ihm rachevoll an. Dhu-Nowas traf zwar Vorkehrungen, das äthiopische Heer am Landen zu hindern, indem er die Landungsplätze mit Ketten sperren ließ und seinerseits ein Heer sammelte. Allein das himjaritische Heer stand im Mißverhältnis zu den zahlreichen äthiopischen Kriegsscharen. Die kleinen Könige von Jemen (die Kail), welche Dhu-Nowas aufgefordert hatte, das gemeinsame Vaterland vor dem Eindringen fremder Heere zu verteidigen, blieben gleichgültig gegen die herannahende Gefahr oder waren im voraus von Elesbaa gewonnen. So war der jüdisch-himjaritische König auf sein treues Heer, das aus Reiterei bestand, und auf seinen Mut angewiesen. Das erste Zusammentreffen fiel ungünstig für Dhu-Nowas aus. Die Stadt Zafara (Thafar) fiel in die Hände des Feindes und mit ihr die Königin und die Schätze. Den himjaritischen Kriegern entsank der Mut. Jussuf Dhu-Nowas, der alles verloren sah, starb eines Königs würdig. Um nicht in die Hände des übermütigen Feindes zu fallen, stürzte er sich mit seinem Rosse von einem Felsen ins Meer, das seine Leiche ins Weite trug (um 530.[1]) Die siegenden Äthiopier wüteten in Himjara mit Feuer und Schwert, plünderten, mordeten und führten die Wehrlosen als Gefangene hinweg. Am heftigsten waren sie gegen die Juden in Himjara entflammt, und Tausende von ihnen fielen als Sühnopfer für die zweideutigen christlichen Märtyrer von Nagaran. Das war das Ende des jüdisch-himjaritischen Reiches, das über Nacht entstanden und über Nacht wieder verschwunden war. Etwa drei Jahrzehnte, seitdem Abu-Kariba das Judentum in Jemen eingeführt hatte, beherrschte es ein christlicher König. Die Juden, welche dem Schwerte der Äthiopier entgangen waren, retteten sich sicherlich nach Nordarabien, so daß gewiß kein Jude in Himjara geblieben ist. Um so mehr erscheint die Erzählung als augenfällige Erfindung, daß ein Bischof, G r e g e n t i u s von Tafar, vierzig Tage lang einen Religionsdisput mit einem gelehrten Juden gehalten und ihn wie die übrigen Juden für das Christentum gewonnen habe.[2])

[1]) Vgl. Note 10 II.; Caussin de Perceval, histoire des Arabes das. 110 f.

[2]) Schon von Pagi als Fabel erkannt, zu Baronius annales Jahr 523. Note X.

Ungefähr um dieselbe Zeit gerieten auch die Juden von Jathrib in heftige Fehden mit ihren arabischen Mitbewohnern. Sie scheinen mit dem Untergange des jüdisch-himjaritischen Reiches in ursächlichem Zusammenhange zu stehen. Die jüdischen Stämme in Jathrib hatten wegen ihrer Beziehung zum himjaritischen Könige, dem Oberherrn der Landschaft, die Herrschaft über die heidnisch-arabischen Stämme. Ein jüdischer Häuptling, den einige Quellen Alghitjun, andere Scherif Ibn-Kaab nennen, führte das Regiment. Die Araber aus den Stämmen Kaila (Aus und Chazraǵ) trugen aber mit Unwillen die Abhängigkeit von den Juden und nahmen die Gelegenheit wahr, sobald die letzteren keine Unterstützung von Himjara aus zu erwarten hatten, sie abzuschütteln. Die näheren Vorgänge sind jedoch nicht bekannt; es wird nur berichtet, daß ein chazraǵitischer Häuptling Malik, Sohn oder Enkel Aǵlans, auswärtige Hilfe herbeirief, um seine Stammesgenossen unabhängig zu machen. Ein Häuptling der Araber aus dem Stamme Ǵafan, Harith Ibn Abu-Schammir, mit dem Beinamen Alaraǵ (der Hinkende), der mit den Stämmen Kaila blutsverwandt war, wurde angegangen, mit seinen kriegerischen Scharen nach Jathrib zu kommen. Dieser abenteuerlustige Araberfürst, der im Dienste des byzantinischen Hofes stand, nahm die Einladung nur zu willig an. Um den Argwohn der Juden nicht zu erregen, als gälte der Kriegszug ihnen, gab Ibn-Abu-Schammir vor, er beabsichtige seinen Marsch nach Himjara zu nehmen. Er schlug bei Jathrib ein Lager auf und lud die jüdischen Häuptlinge zu sich ein. Viele von ihnen erschienen in der Erwartung, von dem freigebigen Fürsten mit Geschenken bedacht zu werden, wie es Sitte war. Sobald sie aber das Zelt des gafanidischen Fürsten betraten, wurden sie einzeln niedergemacht. Darauf sprach Ibn-Abu-Schammir zu den Arabern von Jathrib: „Ich habe euch von einem großen Teil eurer Feinde befreit; jetzt wird es euch leicht sein, die übrigen zu bewältigen, wenn ihr Kraft und Mut zeigt." Er zog ab. Die arabischen Stämme wagten aber doch nicht, offen mit den Juden anzubinden, sondern nahmen zur List ihre Zuflucht. Malik, der chazraǵitische Häuptling, wußte die Juden zu überzeugen, daß der von dem gafanidischen Fürsten begangene Mord an den jüdischen Häuptlingen ohne ihr Wissen und Wollen geschehen sei, und forderte sie auf, jedes Mißtrauen fahren zu lassen und ein Friedensbündnis mit ihren Nachbarstämmen zu schließen. Er bereitete zu diesem Zweck ein Gastmahl vor und lud die jüdischen

Häuptlinge dazu ein. Sie gingen in die Falle und wurden während des Mahles ermordet. Auch der jüdische Fürst Alghitjun oder Ibn-Kaab wurde von Malik erschlagen. So ihrer Führer beraubt, wurden die Juden von Jathrib leicht von den Arabern überwunden und mußten ihnen die besten Plätze einräumen (um 530—35). In der ersten Zeit konnten sie den Verlust ihrer Herrschaft und das Gefühl der Demütigung nicht verschmerzen. Ihr ganzer Unwille war gegen Malik Ibn-Aǵlan, den Urheber ihres Sturzes, gerichtet. Sie sollen sein Bild in ihren Synagogen aufgehängt und, so oft sie dieselben betraten, Flüche gegen dasselbe ausgestoßen haben. Die Unsicherheit ihres Daseins bewog sie aber, ihrem Hasse keinen Raum zu geben. Sie begaben sich nach und nach unter den Schutz des einen oder des anderen Stammes und wurden auf diese Weise Klienten oder Schutzgenossen (Mawâli) der Aus und Chazraǵ.[1]) Sie hofften aber auf die Ankunft des Messias, der ihre Feinde demütigen werde.[2])

Der ǵafanidische Fürst Ḥarith Ibn-Abu Schammir führte auch auf seinem Rückzuge von Jathrib eine Fehde gegen einen jüdischen Dichter, der dadurch unter den Arabern eine außerordentliche Berühmtheit erlangt hat. Samuel Ibn-Adija (geb. um 500, gest. um 560), dessen ritterlicher Charakter sich durch die Angriffe der Gafaniden bewährt hat, ist durch seine Verbindung mit dem bedeutendsten arabischen Dichter der vormohammedanischen Zeit zur Unsterblichkeit gelangt. Seine Geschichte gewährt einen Einblick in die Lebensverhältnisse der arabischen Juden. Samuel stammte nach einigen aus einem heidnischen Geschlechte, aus dem Stamme der Gafaniden, nach anderen dagegen war er jüdischen Ursprungs oder richtiger, er hatte eine arabische Mutter und einen jüdischen Vater.[3])

[1]) Kitab al-Aghani und Ibn-Khaldun bei Caussin de Perceval, histoire des Arabes T. II. 650 f. Vgl. Note 10. III.

[2]) Weil, Mohammed S. 411 nach Ibrahim Halebi.

[3]) Ibn-Doraid bei Rasmussen: historia regnorum Arabum ante Islamismum p. 11, berichtet über ihn nach dessen Übersetzung: Samuel religione erat Judaeus, neque vero gente. Erat enim Arabs et quidem de nobilissima prosapia regum ghassanidarum. Vgl. darüber Baron de Slane: Divan d'Amroulkais p. 25. Note 1 und Caussin de Perceval das. II. Note 2: Suivant les uns le père de Samouel était d'origine ghassanide: d'autres disent que sa mère appartenait à la race de ghassan, mais que Ad'ia était issu de Cohin, fils de Haroun, père des tribus juives Corayzha et de Nadhir. Kitab al-Aghani IV. 264, bei Ibn-Khaldoun f. 129. Jedenfalls ist Geigers Zweifel, ob Samuel dem Judentum angehört

Sein Vater Adija wohnte früher in Jathrib, baute aber später in der Gegend von Taima eine Burg, die von ihrer bunten Farbe Alablak genannt und in der arabischen Poesie verewigt wurde. Samuel, Häuptling eines kleinen Stammes, war in Hegas so angesehen, daß sich schwache arabische Stämme, wie die Benu-Fezara, unter seinen Schutz begaben. Jeder Verfolgte und Geächtete fand in Alablak Asyl, und der Besitzer der Burg stand mit seinem Leben für die Sicherheit der Schützlinge ein. Als der abenteuernde kenditische Fürstensohn Imrulkais Ibn-Hogr, der Dichterkönig der Araber, der den Meuchelmord an seinem Vater zu rächen hatte, von heimlichen und offenen Feinden umlauert und eingeengt, nirgends Schutz finden konnte, kam er einst nach langen Irrfahrten zu einem Häuptling der Benu-Fezara und bat ihn um gastfreundliches Asyl. Dieser, mit Namen Amru Ibn-Gabir, vermochte ihm aber keines zu gewähren und erwiderte ihm mit echt arabischer Beredsamkeit: „Soll ich dir einen Schutzort zuweisen? Ich habe den Kaiser der Griechen besucht und das Reich des Naman von Hira gesehen, aber ich habe nirgends eine Stätte gefunden, welche die Hilfeflehenden besser zu schützen vermöchte als der Ort, den ich dir nennen werde, und ich habe keinen eifrigern Beschützer kennen gelernt, als den Herrn desselben." „Wer ist der Mann und wo wohnt er?" fragte Imrulkais. „Es ist der Jude Samuel, Sohn Adijas", antwortete Amru, „und ich werde dich durch einen sicheren Führer in seine Burg geleiten lassen. Sicherlich ist das der rechte Mann, der dir in deiner Ratlosigkeit beistehen wird." Der Ratgeber gab ihm hierauf einen Führer, Rabia Ibn-Dhaba, der ebenfalls Dichter war. Unterwegs sprach Rabia zum Fürstensohn: „Samuel liebt die Dichtkunst; dichten wir beide ein Loblied auf ihn, das wir in seiner Gegenwart abwechselnd vortragen, um ihn für dich einzunehmen."

In Alablak angelangt und zu dem jüdischen Burgherrn geführt, begannen beide arabische Dichter ihren Wettgesang, um Samuels Wohlwollen durch die Verherrlichung seiner Person zu gewinnen, nach der übertreibenden Manier der Araber. Imrulkais' Lobgedicht auf

hat (Preisschrift S. 9) gründlich beseitigt. [Der Name von Samuels Vater wird verschiedentlich angegeben; Adija war der Name des Großvaters. Zur neuesten Literatur über Samuel, arabisch Samau'al, vgl. Steinschneider Arabische Literatur der Juden, Berlin 1902 S. 4—5. Über den jüdischen Charakter seiner Dichtungen vgl. Hirschfeld in JQR XVII. S. 431 ff.]

Adijas Sohn ist nicht bekannt. Von Rabias Versen dagegen sind einige erhalten und enthalten eine ziemlich plumpe Schmeichelei:

> „An Samuel erkennt man Überlegenheit jeder Art, er übertrifft die Sterblichen alle und läßt seine Zeitgenossen weit hinter sich zurück."

Der jüdische Dichter und Burgherr, wenn auch nicht von solcher Schmeichelei gewonnen, war jedenfalls stolz darauf, dem gefeiertesten Dichter Arabiens, dessen Ruf und Abenteuer auf der Halbinsel erklangen, Asyl zu geben. Er nahm Imrulkais, seine Tochter und sein übriges Gefolge in Alablak auf und beherbergte sie einige Zeit. — Da der kenditische Prinz keine Aussicht hatte, unter den arabischen Stämmen Hilfe zur Rachenahme an dem Mörder seines Vaters (Mondhir, König von Hira) und zur Wiedereroberung seines väterlichen Erbes zu finden[1]), ging er mit dem Plane um, dem byzantinischen Kaiser Justinian, dessen morgenländische Besitzungen durch den lachmidischen Araberfürsten Mondhir sehr viel gelitten hatten, für sich zu gewinnen. Er wollte eine Reise nach Konstantinopel unternehmen und ein Heer zur Bekämpfung seines Erzfeindes anwerben. Als sich Imrulkais zur Reise anschickte, ließ er sich von Samuel ein Empfehlungsschreiben an den hinkenden Gafanidenfürsten, den schon genannten Harith Ibn-Abu-Schammir, geben, welcher im Dienste des byzantinischen Kaisers stand. Harith sollte auf Samuels Empfehlung dem kenditischen Fürstensohne sicheres Geleite bis zur Hauptstadt des byzantinischen Reiches verschaffen. Der jüdische Dichter mußte also bei dem Gafanidenfürsten etwas gegolten haben, vermutlich wegen seiner Abstammung vom Gafanidenstamme mütterlicherseits. Imrulkais übergab Samuel bei seiner Abreise seine Tochter, seinen Vetter, fünf wertvolle Kettenpanzer und andere Waffen zur Bewahrung. Samuel versprach ihm, die ihm anvertrauten Personen und Gegenstände wie seinen Augapfel zu hüten. Aber diese Waffen brachten ihm Unglück. Als nämlich der Gafanidenfürst in Hegas war, sicherlich zur Zeit, als er von den Stämmen Kaila gegen die Juden von Jathrib gerufen worden war, rückte er vor Samuels Burg Alablak und verlangte die Auslieferung von Imrulkais' Waffen, man weiß nicht, ob noch während dessen Leben oder nach seinem Tode. Welches Recht Harith darauf geltend machte, oder ob die Forderung nur ein Vorwand war, und

[1]) [Vgl. Rothstein a. a. O. S. 93—94.]

wodurch sich überhaupt seine Gesinnung gegen Samuel feindselig geändert hat, dies alles ist sehr dunkel.

Samuel verweigerte, seinem Versprechen gemäß, die Auslieferung der Waffen. Darauf veranstaltete Harith eine förmliche Belagerung der Burg. Da diese aber unangreifbar war, so wandte der Unmensch ein grausames Mittel an, Samuel zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Er hatte einen Sohn Samuels, der von seiner Amme außerhalb der Festung geführt wurde, gefangen, und drohte ihn zu töten, falls der Vater seinen Wunsch nicht erfüllte. Einen Augenblick nur schwankte der unglückliche Vater zwischen der Pflicht für seinen Schützling und dem Gefühle für seinen Sohn; bald gewann jene die Oberhand, und er sprach zu dem Gasanidenfürsten: „Tue was du willst; Verrat ist ein Halsband, das nicht rostet, und mein Sohn hat Brüder!" Der Unmensch, ungerührt von solchem Hochsinn, tötete den Sohn vor den Augen seines Vaters. Harith mußte dennoch unverrichteter Sache von Alablak abziehen. Auf seinem Rückzuge durch die Landschaft Chaibar bekämpfte er, vielleicht aus Rachegefühl, die dortigen Juden, machte viele Beute und schleppte Frauen und Kinder als Gefangene mit. Später gab er ihnen wieder die Freiheit.[1]) Samuel überlieferte die Waffen auf der Messe zu Okaz den rechtmäßigen Erben. Es bildete sich daher unter den Arabern ein Sprichwort: „Treuer als Samuel" sagten sie, wenn sie übertreibend den höchsten Grad von Treue bezeichnen wollten.

Gegen diejenigen, welche ihn ob seiner Härte gegen seinen Sohn tadelten, verteidigte er sich in einem Gedichte, das Gesinnungsadel, Mut und Ritterlichkeit auf eine kräftige Weise ausdrückt:

„O Tadlerin, laß ab den Mann zu tadeln,
Den man schon oft dem Tadel trotzen schaute.
Du solltest, irrte ich, zurecht mich weisen,
Nicht irren mich mit unverständigem Laute.
Bewahrt hab' ich des Kenditen Panzer,
Verrat' ein anderer das ihm Anvertraute!
So riet vordem mir Adija, mein Vater:
„O, reiß nicht ein, Samuel, was ich baute!"
Er baute fest die Feste mir, in welcher
Dem Dränger Trotz zu bieten mir nicht graute."

Von den Lebensschicksalen und dem Ende des ritterlichen Dichters ist sonst nichts bekannt. Er scheint aber mit viel Ungemach gekämpft und stets seine Ehre gewahrt zu haben, wie folgendes Gedicht bezeugt:

[1]) Ibn Kutaiba edit. Wüstenfeld p. 314, vgl. Note 10. III.

„Wenn zweifelhaft und mißlich stehn die Sachen,
Und den Bedenker bang die Folgen machen,
Die Knochen bricht der enggeschnallte Brustgurt,
Und sich von Brüdern sagen los die Schwachen:
Dann meid' ich, was bequemer meiner Schwäch' ist,
Und tu' was dient die Ehre zu bewachen."

Vor seinem Ende (um 560) konnte er mit stolzem Bewußtsein auf sein ritterliches Leben und seinen Schutz, den er den Schwachen gewährt, zurückblicken. Sein Schwanenlied lautet:

„O wüßt' ich, wann sie meinen Tod einst klagen,
Was mir die Klagefraun für Zeugnis geben,
Ob sagen: „Geh nicht von uns! Denn in mancher
Bedrängnis wußtest du, uns zu erheben.
Dein Recht zu nehmen ließest du niemals zu,
Und ließest dich nicht mahnen, es zu geben"[1].

Sein Sohn Schoraich[2]) folgte in seine Fußstapfen der Ehre und Hochherzigkeit. Als einst der gefeierte arabische Dichter Maimun Ascha, dessen ungebundene Laune ihm viel Feinde gemacht, von einem Gegner verfolgt, gefangen und zufällig unter anderen Gefangenen unerkannt in Schoraichs Burg Taima gebracht wurde, sang er als Mittel zur Rettung ein Lobgedicht auf Samuel:

„Sei wie Samuel, als ihn dort umdrängte
Der Kriegsfürst mit des Heeres Waffenlast:
„Steh' zwischen Kinderlosigkeit und Untreu!
O schlimme Wahl, die du zu wählen hast."
Doch er sprach schnell gefaßt: Ermorde deinen
Gefangenen, ich beschirme meinen Gast."

Schoraich, gerührt von den Versen zum Andenken an seinen Vater, bemühte sich den gefangenen Dichter Ascha zu befreien. Er bat den Sieger, mit dem er befreundet war, ihm diesen Gefangenen zum Geschenk zu machen, was dieser ihm gern gewährte, da er in ihm nicht seinrn Feind vermutete. Ascha, von den Fesseln befreit, ließ sich von Schoraich ein schnellfüßiges Kamel geben, eilte davon und dankte seine Rettung Samuels edlem Sohne (um 580).

[1]) Nach Rückert Übersetzung der Hamasa 22 f. Über Samuel ben Adija vgl. Abulfeda in Pocock's specimen ed. White 524. Freytag: Hamasae carmina p. 49 f., über sein Leben und chronologisches Datum de Slane Divan d'Amroulkais p. 23 ff., nach dem Kitab al-Aghani; Caussin de Perceval, histoire des Arabes II. 318 f., 322 f.

[2]) De Sacy chrestomathie arabe T. II. p. 475.

Gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts hatten sich die Juden von Jathrib wieder von den harten Schlägen, welche ihnen die arabischen Nachbarstämme versetzt hatten, so ziemlich erholt. Ihre Herren, die Stämme Aus und Chazrag', hatten sich in blutigen Fehden, die zwanzig Jahre gedauert haben, erschöpft, während die Juden in ihrem Schutzverhältnisse weniger davon berührt waren. Infolge eines zweiten Krieges zwischen denselben Stämmen kamen die Juden wieder zu einer Bedeutung in Jathrib. Dieser Krieg, der infolge der Ermordung eines jüdischen Schützlings ausbrach und über dreißig Jahre dauerte (um 583—615), hatte folgenden Ursprung: Ein Mann aus dem Stamme Aus, Hatib, hatte einen Juden erschlagen, der zu den Schützlingen der Chazrag' gehörte; dafür nahmen diese Rache und töteten den Mörder. Dieser Vorfall entzündete wieder den unter der Asche glimmenden Funken des Hasses zwischen den beiden Stämmen. Anfangs hatte die Feindseligkeit einen harmlosen Charakter. Man schlug sich mit Stöcken, so oft die feindlichen Parteien aneinander gerieten. Nach und nach wurde sie blutig, zumal als die Aus ihren Anführer verloren, ihre Gegner die Oberhand in Jathrib erhielten und einen Zweig der Aus, die Benu-Nabit, daraus verbannten. Die zwei kriegerischen jüdischen Stämme Kuraiza und Nadhir hielten sich anfangs neutral, obwohl der Krieg wegen Ermordung eines ihrer Glaubensgenossen ausgebrochen war.

Die gedemütigten Aus, welche Verstärkung brauchten, wandten sich an die Juden mit der Bitte, Partei für sie zu nehmen, und diese waren auch einet geneigt dazu, da sie wahrscheinlich von dem Übermut der Chazrag' manches zu erdulden hatten. Als die Sieger Nachricht von dieser Geneigtheit der jüdischen Stämme erhielten, ihren Gegnern beizustehen, schickten sie eine Botschaft an sie ab, folgenden Inhalts: „Wenn euch mit den Aus vereinigen werdet, rufen wir andere zahlreiche ihr Stämme für uns auf, durch deren Hilfe wir euch vernichten werden. Und selbst wenn wir unterliegen sollten, werdet ihr nicht verschont bleiben; denn unsere Verbündeten werden unsere Niederlage rächen und euch züchtigen. Wenn ihr daher klug seid, so nehmet keine Partei und laßt uns unseren Streit mit unseren Brüdern unter uns auskämpfen." Die Stämme Kuraiza und Nadhir fanden diesen Rat gerecht und versprachen Neutralität. Die Chazrag' verlangten aber Bürgschaft für dieses Versprechen und ließen sich vierzig jüdische Kinder als Geiseln liefern, welche verschiedenen chazragitischen Familien zur Wahrung übergeben wurden.

Einige Zeit darauf benutzte ein treuloser Häuptling Amru Ibn-Noman aus dem chazragitischen Zweig Bejdha die jüdischen Geiseln zur Bedrückung der Juden. Er sprach zu seinen Stammesgenossen: „Unser Vater Bejdha hat uns ein undankbares Gefilde hinterlassen, während die Juden der Kuraiza und Nadhir das beste Wasser und die fruchtbarsten Dattelpflanzungen haben. Zwingen wir sie, uns ihr Gebiet abzutreten.“ Die Benu-Bejdha waren damit einverstanden und ließen den Juden wissen, wenn sie ihnen ihre Ländereien nicht überlassen wollten, würden sie ihre Kinder umbringen. Die Kuraiza waren aus Erbarmen für ihre Kleinen geneigt, sich der harten Bedingung zu fügen. Aber einer unter ihnen, Kaab Ibn-Assad stachelte ihren Mut auf, sich diese Schmach nicht gefallen zu lassen, und sie ließen den Benu-Bejdha sagen: „Wir treten nichts ab von unserem Gebiete, führt eure Drohung aus, wenn ihr es wollet.“ Darauf töteten diese auf Amrus Anraten die jüdischen Geiseln, welche bei ihnen untergebracht waren. Sie überredeten auch andere chazragitische Familien, ihre Untat nachzuahmen. Die Besonnenheit eines chazragitischen Häuptlings rettete den übrigen Geiseln das Leben. Abdallah Ibn-Ubej, ein Mann von eben so großer Klugheit und Gerechtigkeitsliebe, wie von Tatkraft, erklärte, er wollte nicht Mitschuldiger einer solchen Grausamkeit und eines solchen Wortbruches sein, und schickte ein jüdisches Kind, das ihm übergeben war, seinen Eltern zurück; sein gegebenes Beispiel wurde von anderen Häuptlingen nachgeahmt.

Darauf nahmen die Juden sofort offen Partei für die Aus, boten den vertriebenen Benu-Nabit ihre Häuser als Zufluchtsstätten an und erklärten, daß sie sie als Brüder aufnehmen und verteidigen werden. Die Kuraiza und Nadhir rüsteten sich alsbald zum Kampfe und sammelten sich unter dem Befehle des Kaab Ibn-Assad. Der jüdische Stamm Kainukaa, der mit den Chazrag verbunden war, wollte jedoch die Verbindung nicht auflösen und kämpfte fortan in deren Reihen gegen die eigenen Religions- und Stammesgenossen. Da beide Parteien sich durch Hinzuziehung von Hilfsscharen gestärkt hatten, so fiel das Treffen, das sie einander auf dem Gebiete der Kuraiza in Buath lieferten, blutig aus; die Kuraiza und Nadhir kämpften unter Kaab mit Löwenmut. Die Chazrag wurden aufs Haupt geschlagen und zersprengt, und der grausame Amru Ibn-Noman wurde tödlich verwundet. Die Kainukaa litten mit ihnen, aber ihre Religionsgenossen aus den Familien Kuraiza und Nadhir lösten deren

Gefangene aus, welche in die Hände der siegenden Aus und ihrer Bundesgenossen gefallen waren. Nachdem die Chazraǵ die Sieger um Schonung ihres Lebens angefleht hatten, stillte sich die Wut der Sieger; aber sie verwüsteten die Häuser und Palmenpflanzungen ihrer Gegner. Abdallah Ibn Ubej hatte keinen Anteil an dem Kampfe genommen und sich, um der Wut der Sieger zu entgehen, in seiner Burg verschanzt. Aber der ausitische Führer Hodhair und der jüdische Häuptling Kaab hatten vor der Schlacht geschworen, sie wollten nicht eher Wein trinken, bis sie die Chazraǵ besiegt und das Schloß Muhazem zerstört haben würden. Sie unternahmen daher mit ihren Truppen die Zerstörung desselben. Da aber Abdallah Zeugen aufstellen konnte, daß er nicht beteiligt am Kampfe war, und daß er sich Mühe gegeben, seine Stammesgenossen von dem heillosen Kriege abzuraten, so begnügten sie sich, in der Mauer eine Bresche zu machen.[1]) Infolge dieses Jathribkrieges, auf den ein Friedensschluß folgte (615), wurden die jüdischen Stämme wieder ebenbürtige Bundesgenossen der Araber von Jathrib. — Indessen war mit dem Friedensschlusse die Erbitterung nicht aus den Gemütern verwischt. Die Chazraǵ konnten ihre Demütigung nicht verschmerzen und die Aus ihren Übermut nicht zügeln. Es gab noch immer kleine Reibungen in Jathrib, die nur durch die Klugheit Abdallahs nicht zur Kriegsflamme aufloderten. Abdallah ging damit um, König von Jathrib zu werden und hatte zu diesem Zwecke die Kainukaa eng an sich gefesselt. Sie verteidigten ihn gegen die Ausiten und seine Gegner aus dem eigenen Stamme.[2]) Er wußte aber auch den Stamm Nadhir von ihren Bundesgenossen abzuziehen und für die Chazraǵ zu gewinnen. Die Nadhir wurden nun Gegner der Ausiten und der Juden aus dem Stamme Kuraiza (615—622). Der Schutz, den ihnen Abdallah verhieß und gewährte, kam ihnen aber zu statten, als ein mächtiger Feind, zu dessen Größe die Juden viel beigetragen, den Fanatismus der Araber gegen sie entzündete.

[1]) Caussin de Perceval II. 674 ff. nach dem al-Aghani.
[2]) Folgt aus den Zitaten aus dem Tarikh al-Chamis bei Weil: Mohammed 119. Note 159.

Viertes Kapitel.

Mohammed und die Juden.

Der Religionsstifter von Mekka und Medina; sein Verhältnis zum Judentume und zu den Juden Arabiens. Abdallah Ibn-Salâm und die jüdischen Ansar; Pinehas Ibn-Asura und die jüdischen Gegner Mohammeds. Krieg mit dem jüdischen Stamm der Benu-Kainukaa, ihre Niederlage und Auswanderung. Krieg mit den Benu-Nadhir und ihre Auswanderung. Der jüdische Häuptling Hujej; der Koalitionskrieg gegen Mohammed. Krieg mit den Benu-Kuraiza und Untergang derselben. Krieg mit den Juden von Chaibar; die jüdischen Helden Kinanah und Marhab. Niederlage der Chaibarenser. Die Jüdin Zainab. Gehässigkeit des Koran gegen die Juden. Auswanderung der Juden von Chaibar und Wadil-Kora nach Kufa.

622—640.

Das Judentum hat in der saburäischen Epoche nicht bloß einige arabische Stämme für sein Bekenntnis gewonnen und den Söhnen der Wüste überhaupt gewisse unentbehrliche gesellschaftliche Einrichtungen gelehrt[1]), wie die Regelung des Jahres, wovon Verkehr und Handel, Krieg und Frieden abhingen, sondern hat auch einen Religionsstifter erweckt, der in immer größeren Kreisen in die Weltgeschichte eingriff und noch in der Gegenwart fortwirkt. Mohammed, „der Prophet von Mekka und Jathrib," war zwar kein Sohn des Judentums, aber er hat sich an dessen Brust genährt. Er ist durch das Judentum angeregt worden, eine neue Religionsform mit staatlichem Grunde in die Welt zu setzen, welche man Islam nennt, und diese hat wiederum auf die Gestaltung der jüdischen Geschichte und die Entwickelung des Judentums mächtig eingewirkt. In den friedlichen Zusammenkünften in Mekka, seinem Geburtsorte, auf den Meßplätzen und auf Reisen hörte Abdallahs Sohn viel von der Religion sprechen, welche das Bekenntnis des einzigen, weltbeherrschenden Gottes an ihre Spitze setzt, von Abraham, der sich dem Dienste dieses Gottes geweiht hat, von religiösen und sittlichen Einrichtungen, welche die Bekenner dieser Religion vor den Götzendienern

[1]) [Über die soziale Lage der Juden zur Zeit vor Mohammeds Auftreten, vgl. auch Goldziher in Mélanges judéo-arabes VIII. in RdÉJ. XLIII. S. 10—14.]

voraus hatten, und sein ursprünglicher und empfänglicher Sinn war mächtig von all' diesem ergriffen. Ein angesehener Mekkaner, Waraka Ibn-Naufal, aus dem edlen Stamme der Koraischiten, ein Vetter Mohammeds Gattin Chadiǵa, der das Judentum angenommen und Hebräisch zu lesen verstand[1]), flößte sicherlich Mohammed Liebe für Abrahams Religion ein.

In der Geschichte findet sich schwerlich eine Persönlichkeit, welche Mohammed gliche: er war aus Widersprüchen zusammengesetzt. Neben demütiger, gottdurchdrungener Frömmigkeit besaß er einen maßlosen Hochmut. Hingebung war in ihm gepaart mit Selbstsucht, Hochsinn mit Gemeinheit, schwungvolle Poesie mit engherzigem Kleinlichkeitssinn, Einfachheit und Mäßigkeit in Speise und Kleidung mit unersättlicher Liebesbrunst, Offenheit mit tückischer Verstellung, Mut mit Feigheit, ekstatische Verzückung mit berechnender Schlauheit. Jeder Zoll an ihm war ein Araber, ein wilder Sohn der Wüste, und doch durchbrach er die engen Schranken seines Volkstums und öffnete seinen Stammesgenossen einen weiten Gesichtskreis. Einerseits veredelte er die Araber durch erhabene Lehren, andererseits bestärkte er sie in ihrer Beschränktheit und ihren Vorurteilen. Er verstand weder das Lesen, noch das Schreiben und machte doch ein Buch (Koran) zum Mittelpunkte einer neuen Religion.

Mohammeds erste Lehren, die er in krankhaftem Zustande der Epilepsie empfangen und in engem Kreise als höhere Offenbarungen vom Engel Gabriel ausgegeben hat, trugen ganz und gar eine jüdische Färbung.[2]) Zu allererst stellte er den einfachen, aber noch nicht beherzigten Gedanken des Judentums auf: „Es gibt keinen Gott als Allah", und erst später fügte sein Hochmut den Satz als Bekenntnisbedingung hinzu: „und Mohammed ist sein Prophet". Wenn er von diesem Gotte sagte, er habe keinen Genossen (Antitrinität), er dürfe nicht im Bilde verehrt werden; wenn Mohammed

[1]) Ibn-Ischak in Sirat ar-Rasul und Husseîn Addiabekri in Camis bei Weil: Mohammed Beilage zu Ende. Nöldeke hat in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft (Jahrg. 1858 S. 699 ff.) gründlich nachgewiesen, daß Waraka Jude blieb und nicht zum Christentum überging, und daß der Einfluß des Christentums auf Mohammed sehr gering war. [Es herrschen jedoch über Warakas Religion und seine hebräischen Kenntnisse Meinungsverschiedenheiten in den arabischen Quellen; vgl. Harkavy bei Rabbinowitz S. 102. Nach Caetani, Annali del Islam, Mailand 1905, S. 170 war Waraka Christ.]

[2]) [Über die Grundlagen von Mohammeds Lehren vgl. auch Caetani a. a. O. S. 181 ff.]

gegen den wüsten Götzendienst predigte, der in der Kaaba mit dreihundert Göttern getrieben wurde; wenn er gegen die Unsittlichkeit eiferte, die offen und ohne Scheu unter den Arabern auftrat; wenn er die gefühlsempörende Unsitte verdammte, daß Eltern ihre neugeborenen Töchter aus Bequemlichkeit oder Besorgnis ins Wasser warfen, und wenn er dieses alles als nichts neues, sondern als Lehre der alten Abrahamsreligion ausgab, so mußte daß Judentum darin einen Sieg seiner Wahrheiten und eine Erfüllung seiner Prophezeiungen sehen, „daß einst jedes Knie sich zu dem einzigen Gotte beugen, jede Zunge ihn anbeten werde“, gerade wie zur Zeit, als Paulus von Tarsus zuerst die Hellenen mit der Geschichte und dem Inhalte des Judentums bekannt machte. Das Beste, was der Koran enthält, ist der Bibel oder dem Talmud entlehnt.[1]) Erst die Kämpfe, die Mohammed in Mekka mehrere Jahre hindurch (612—622) für diese geläuterten Lehren zu bestehen hatte, setzten diesem edlen Kerne eine widerliche Schale an. Mohammeds Verhältnis zu den Juden Arabiens hat nicht wenig dazu beigetragen, den Lehrinhalt des Islams zu bestimmen und zu modifizieren. Ihnen ist ein Teil des Korans bald in freundlichem, bald in feindlichem Sinne gewidmet.

Als Mohammed in Mekka, dem Sitze des arabischen Götzentums, kein Gehör fand und sich sogar in Gefahr befand, wandte er sich an einige Männer aus Jathrib und forderte sie zur Annahme seiner Lehre auf. Diese, welche mit den jüdischen Religionslehren vertrauter waren, als die Mekkaner, fanden in Mohammeds Offenbarungen viel Verwandtschaft mit dem, was sie von ihren jüdischen Nachbarn öfter vernommen hatten. Sie zeigten sich daher geneigt, sich ihm anzuschließen, und brachten ihre Stammesgenossen dahin, ihn einzuladen, nach Jathrib zu kommen, wo seine Lehren schon wegen der dort zahlreich wohnenden Juden Anklang finden würden. Sobald er dahin kam (622, dem Jahre der Auswanderung: Hegira), ließ es sich Mohammed angelegen sein, die Juden von Jathrib für sich zu gewinnen, und sein Streben so darzustellen, als wollte er das Judentum zur allgemeinen Anerkennung in Arabien bringen.

[1]) Vgl. Geigers Preisschrift: Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen. Zu dem dort Gegebenen läßt sich noch vieles hinzufügen. [Vgl. auch die Schrift Hartwig Hirschfelds: Jüdische Elemente im Korân, Berlin, 1878, ferner viele Untersuchungen von Goldziher und J. Barth, Midraschische Elemente in der muslemischen Tradition in der Festschrift für A. Berliner, Berlin 1903, S. 33—40.]

Er war gerade am Versöhnungstage in die Stadt eingezogen, welche von ihm den Namen bekommen sollte „Stadt des Propheten" (Medina) und als er die Juden fastend sah, sagte er: „Es geziemt uns noch mehr als den Juden, an diesem Tage zu fasten, und er führte den Fasttag Aschura ein.[1]) Mohammed schloß mit den jüdischen Stämmen ein förmliches Bündnis zu gegenseitiger Hilfeleistung[2]) und bestimmte ihnen zu Liebe die Richtung des Angesichtes beim Gebete (Kiblah) nach Jerusalem.[3]) Bei Streitigkeiten zwischen Juden und seinen Anhängern (Moslemin), die ihm zur Entscheidung vorgelegt wurden, zeigte er sich den Juden geneigter. Deswegen zogen es die Jünger Mohammeds vor, ihre Streitsache vor einen jüdischen Häuptling zu bringen, weil sie von einem solchen mehr Unparteilichkeit erwarteten als von Mohammed. So nahm einst ein Mohammedaner den jüdischen Häuptling Kaab Ibn Al-Aschraf und dagegen sein Gegenpart, ein Jude, Mohammed zum Schiedsrichter.[4]) Mohammed hielt sich eine Zeitlang einen jüdischen Sekretär für seine Korrespondenz, weil er selbst des Schreibens unkundig war.[5]) Den Juden Medinas war dieses Entgegenkommen von seiten eines so viel verheißenden Mannes sehr schmeichelhaft. Sie betrachteten in halb und halb als jüdischen Proselyten und glaubten durch ihn das Judentum zur Macht in Arabien gelangen zu sehen. Einige von ihnen schlossen sich ihm innig an und wurden seine Hilfsgenossen (Ansar), darunter ein gelehrter Jude Abdallah Ibn-Salâm aus dem Stamme Kainukaa und Mukchairik aus einer angesehenen Familie der Alghitiun.[6]) Abdallah soll ihm, ehe er sich zu Mohammed bekannte, drei Fragen vorgelegt haben, um ihn zu prüfen, ob er von prophetischem Geiste beseelt sei. Die drei Fragen lauteten: „In welchem Falle nimmt das ungeborene Kind das Geschlecht des Vaters und in welchem das der Mutter an; was wird den Frommen im Paradiese zur Speise vorgesetzt werden,

[1]) Eine alte Tradition, die auf Abu-Musa und Ibn-Abbas, Begleiter Mohammeds, zurückgeführt wird. Vgl. darüber Journal asiatique Jahrg. 1858 p. 116 f. und 125.

[2]) Vgl. Caussin de Perceval a. a. O. III. 22 ff.

[3]) Kommentatoren zu Koran Sura 2, 151 f. bei Maraccio Refutatio p. 61. [Vgl. jetzt hierüber auch Caetani a. a. O. S. 467 ff.]

[4]) G'alalein zu Sura 4, 58 bei Maraccio 158 b.

[5]) Quellen bei Weil: Mohammed 140, Note 209; Caussin de Perceval das. III. 74.

[6]) Caussin de Perceval das. 25. [Caetani S. 413.]

und welches ist das Zeichen des jüngsten Tages." Diese drei Fragen, die aus dem Kreise der talmudischen Agada entnommen sind, soll nun Mohammed, sicherlich von einem andern vertrauten Juden inspiriert, richtig beantwortet haben. Abdallah soll von diesen Antworten so betroffen gewesen sein, daß er Mohammed als einen göttlichen Propheten anerkannt hat.[1]) Abdallah und andere Juden waren Mohammed bei den Offenbarungen des Korans behilflich, und die ungläubigen Araber hielten es ihm oft genug vor, daß „er ein Ohr sei" (Alles gläubig annehme), daß ihn nicht der Engel Gabriel, sondern ein Mensch belehre."[2]) Indessen, wenn ihn auch Abdallah Ibn-Salâm und andere jüdische Ansar unterstützten, so waren sie weit entfernt, seinetwegen das Judentum auf zugeben, sondern beobachteten nach wie vor die jüdischen Gesetze, ohne das Mohammed anfangs Anstoß daran genommen hätte.[3])

Aber nur ein geringer Teil der Juden Medinas trat zu der Schar der Gläubigen über, besonders als sie sein selbstsüchtiges Streben, seinen Hochmut und seine unersättliche Geschlechtsliebe erkannten. Sie hatten ein zu hohes Ideal von den Propheten im Herzen, als daß sie diesen leidenschaftlichen Mann, den es nach jedem schönen Weibe gelüstete, ihnen hätten gleichstellen sollen. „Sehet ihn", sprachen die Juden, „bei Gott! er wird von keiner Speise satt und hat keine andere Sorge als um die Weiber. Ist er ein Prophet, so möge er seinem Prophetenamte obliegen, nicht den Weibern."[4]) Oder die Juden sagten: wenn Mohammed ein Prophet ist, mag er in Palästina auftreten, denn nur dort offenbart sich Gott einem Auserwählten.[5]) Auch wendeten die Juden gegen ihn ein: „Du rühmst dich, von Abrahams Religion zu sein, aber Abraham aß nicht Fleisch und Käse von Kamelen."[6]) Hauptgegner Mohammeds von jüdischer Seite[7]) waren Pinehas Ibn Azura vom Stamme Kainukaa, ein Mann mit beißendem Witze, der bei jeder Gelegenheit ihn lächerlich machte; ferner jener obengenannte Kaab Ibn Al-

[1]) Bei Weil Mohammed S. 93, Note 120.
[2]) Vgl. Geiger: Preisschrift S. 39.
[3]) Weil das. S. 90, Note 115.
[4]) Kommentare zu Koran Sura 4, 52 bei Maraccio 19a und 158b, 371.
[5]) G'alalein zu Sura 17, 77 bei Maraccio 413 b. Geiger das. S. 12.
[6]) Ders. bei Maraccio 130 a. Vgl. Theophanes Chronographia I. 511.
[7]) [Über eine jedoch mit Vorsicht aufzunehmende Liste von jüdischen Gegnern Mohammeds in Medina vgl. Hirschfeld in RÉJ. X. S. 11—12 u. Caetani a. a. O. S. 414.]

Aschraf, von einem arabischen Vater und einer jüdischen Mutter geboren; ein Dichter Abu-Afak, Greis über hundert Jahre alt, der ihn bei den unwissenden und blinden Arabern verhaßt zu machen trachtete, und Abdallah, Sohn Sauras, aus der Familie Alghitiun, welcher als der gelehrteste Jude von Hegas galt. Selbst jüdische Proselyten, wie Kinana Ibn-Suria, der von den Ausiten abstammte, erkannte Mohammeds Prophetentum nicht an.[1]) Als einst Omar, zuerst heftiger Gegner und dann energischer Anhänger Mohammeds, unter eine Schar Juden trat, fragte ihn Pinehas Ibn-Azura[2]): „Welcher von den Engeln ist der Begleiter eures Propheten?" Und als ihm Omar erwiderte, es sei Gabriel, da entgegnete Pinehas witzig, auf einen agadischen Ausspruch anspielend[3]): „Dieser Engel ist unser Feind, denn er verkündet stets nur Strafen für uns." Von Pinehas rührt auch das treffende Wort her, das er Mohammed entgegnete, als dieser den jüdischen Stamm der Benu-Kainukaa anging den Islam anzunehmen. Mohammed hatte sich in seinem Briefe des Ausdrucks bedient: „Gebet Gott ein schönes Darlehn." Darauf ließ ihm Pinehas antworten: „Gott ist so arm, daß er ein Darlehn von uns verlangt." Abu-Bekr, der nachmalige Kalif, soll dem Witzling dafür eine harte Strafe zugedacht haben, so daß Pinehas leugnen mußte, es gesagt zu haben.[4]) Mohammed merkte sichs aber wohl und teilte seinen Jüngern eine angebliche Offenbarung mit: „Gott hat die Stimme derer gehört, die da sprachen, Gott ist arm und wir sind reich. Ihre Rede wollen wir aufschreiben und ihre Tötung der Propheten, und zu ihnen sagen: nehmet die Pein des Fegefeuers hin."[5]) So neckten sich die jüdischen Gegner Mohammeds mit ihm herum, legten seinen Aussprüchen und Offenbarungen einen lächerlichen Sinn unter und behandelten ihn wegwerfend, ohne zu ahnen, daß der schwache Flüchtling aus Mekka, der hilfeflehend nach Medina gekommen war, binnen kurzem ihre

[1]) Vgl. Weil Mohammed S. 119 Note 60 und Maraccio 158 b. Weil 118. Note 156. Caussin de Perceval a. a. O. III. 26.

[2]) Die Kommentatoren zur Sura 2, 97 bei Maraccio 43. Die Situation wird verschieden referiert, vgl. Geiger das. 18.

[3]) [Von Gabriel wird derartiges nicht in der Agada berichtet: vielmehr heißt es in den Midraschim zu Gen. 37, 15 nur, daß unter איש Gabriel zu verstehen sei.]

[4]) Quellen bei Geiger S. 15.

[5]) Koran Sura 3, 182.

Stämme demütigen und zum Teil vernichten und über einen großen Teil ihrer Religionsgenossen bis in die entferntesten Zeiten das Los werfen würde! Sie bauten zu sehr auf ihren Mut und auf ihre Stärke und vergaßen, daß der gefährlichste Feind derjenige ist, welchen man allzu sehr verachtet.

Mohammed nahm auch anfangs in schlauer Verstellung die Geringschätzung der Juden mit scheinbarem Gleichmute hin. Er sprach zu seinen Gläubigen: „Mit dem Volke der Schrift (Juden) streitet nur auf anständige Weise und saget: wir glauben an das, was uns, und an das, was euch offenbart ist. Unser Gott und euer Gott ist nur einer, und wir sind ihm ganz ergeben.“[1]) „Gebet den Schriftbesitzern weder Recht noch strafet sie Lügen,“ soll er seinen Jüngern eingeschärft haben. — Aber für die Dauer konnte das Verhältnis nicht in den Schranken der Duldung bleiben. Von der einen Seite gaben sich die Juden Mühe, ihm seine Gläubigen abwendig zu machen, selbst seine treuesten Gefährten Omar, Hudseifa und Maad.[2]) Es gelang ihnen auch den ersten Mann in Medina', den Chazragiten Abdallah Ibn-Ubej, welcher auf dem Punkte stand, zum Könige dieser Stadt erwählt zu werden und durch Mohammeds Ankunft in den Schatten gestellt wurde, so sehr gegen ihn einzunehmen, daß er bis an sein Lebensende Opposition gegen Mohammed machte. Von der anderen Seite drangen seine Gläubigen in ihn, sich bestimmt darüber auszusprechen, wie er es mit dem Judentume halte. Sie sahen, daß seine Anhänger unter den Juden noch fortfuhren, die jüdischen Gesetze zu beobachten, sich des Kamelfleisches zu enthalten, und fragten ihn: „Ist die Thora ein göttliches Buch, so laßt uns auch deren Vorschriften befolgen.“[3]) Da Mohammed zu sehr Araber war, um sich dem Judentume anschließen zu können, anderseits wohl erkannte, daß die Araber den ihnen ganz fremden religiösen Bräuchen Widerstand leisten würden, so blieb ihm nichts übrig, als mit den Juden entschieden zu brechen. Er offenbarte hierauf eine lange Sura (die Sura der Kuh genannt), voller Schmähungen gegen die Juden. Die Richtung beim Gebete änderte er ab und verordnete, daß sich die Gläubigen nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Mekka und dem Kaaba-Tempel

[1]) Koran, Sura 29, 46.
[2]) G'alalein bei Maraccio das. 122.
[3]) Weil das. 90, Note 115. Vgl. Theophanes Chronographia ed. Bonn I. 511.

wenden sollten (624).[1]) Gegen den Vorwurf der Inkonsequenz berief er sich auf eine angebliche Offenbarung durch Gabriel: „Die Gesichtsrichtung (beim Gebete) haben wir deswegen geändert, damit man unterscheide zwischen denen, welche dem Propheten folgen, und denen, welche ihm den Rücken zukehren. Manchem ist das unlieb, aber nicht dem, den Gott regieret. Wo du auch bist, wende dein Gesicht nach dem Tempel Alharram (Kaaba), wo du dich auch befindest — Volk der Schrift! Wisse wohl, daß diese Wahrheit von seinem Gotte ist."[2]) Das Fasten am Versöhnungstage (Aschura) schaffte er ab und setzte dafür den den Arabern seit uralter Zeit heiligen Monat Ramadhan ein.[3]) Er mußte noch vieles zurücknehmen von dem, was er früher als Gottes Offenbarungen ausgegeben hatte. Mohammed behauptete jetzt, in der Thora sei von seinem Erscheinen und seinem Prophetenberufe viel die Rede gewesen[4]), die Juden hätten aber die Stellen ausgemerzt. Während er früher gepredigt hat, die Juden hätten den rechten Glauben, verbreitete er später, sie verehrten Esra (Ozaïr) als Sohn Gottes[5]), wie die Christen Jesus, folglich seien auch sie als Gottesleugner zu betrachten. Seine Verbitterung gegen die Juden, welche sein Prophetentum leugneten und seine Vorspiegelungen durchschauten, führte ihn immer mehr zu Ungerechtigkeiten gegen sie. Ein Gläubiger von den medinensischen Hilfsgenossen hatte einen Panzer gestohlen, und als es ruchbar geworden war, legte er ihn, um den Verdacht von sich abzuwälzen, in das Haus eines Juden, als wäre dieser der Dieb gewesen. Der Jude schwor aber bei Gott für seine Unschuld am Diebstahle. Darauf riefen die Ansar Mohammed auf, dem eigentlichen Dieb beizustehen, weil er doch zu den Gläubigen gehörte, und Mohammed ging darauf ein.[6])

So sehr er aber auch im innersten Herzen die Juden haßte, so wagte er es doch so bald nicht, sie durch Tätlichkeiten zu reizen. Noch war sein Ansehen nicht befestigt genug, und die Juden waren

[1]) Sprenger, Leben und Lehren Mohammeds.

[2]) Koran Sura 2, 145—154.

[3]) Weil, Mohammed 91, Caussin de Perceval Mohammed III. 34.

[4]) [So soll dem Zahlenwert nach in den Worten במאד מאד Gen. 17, 20, Ex. 1, 7 Mohammed angedeutet sein; vgl. Abr. Ibn Esra im kurzen Exodus-Kommentar, ed. Reggio, Prag 1840, S. 6.]

[5]) Koran Sura 9, 31.

[6]) Quellen bei Maraccio 166 a. f.

durch ihre Zahl und ihre Verbindung teils mit den Chazragiten und teils mit den Ausiten der Schar seiner Anhänger überlegen. Dieses Verhältnis änderte sich aber nach der Schlacht bei Bedr (Winter 624), als die geringzähligen Mohammedaner einen Sieg über die zahlreichen Koraischiten davon getragen hatten. Mohammed war dadurch der Kamm so sehr geschwollen, daß er seitdem die Rolle eines demütigen Propheten mit der eines argwöhnischen Tyrannen vertauschte, dem jedes Mittel, auch Meuchelmord, recht war, sich seiner Feinde zu entledigen. Indessen ließ er sich noch immer von der Klugheit lenken, nicht mit den mächtigen jüdischen Stämmen anzubinden; er begann mit den schwachen und wehrlosen. Eine Dichterin Asma, Tochter Merwans, aus einem jüdischen Stamme geboren und mit einem Araber verheiratet, wurde von einem Meuchelmörder in der Nacht auf ihrem Ruhebette erschlagen, weil sie Satiren gegen den falschen Propheten gedichtet hatte. Und Mohammed sprach des anderen Tages: „Wer einen Mann sehen will, der Gott und seinem Gesandten einen Dienst geleistet, der sehe Omeïr an" (so hieß der Mörder).[1]) Einige Tage später wurde der jüdische Greis Abu-Afak von Omeïrs Sohn ermordet, und später auch Kaab Ibn Al-Aschraf, weil er die bei Bedr gefallenen Koraischiten durch eine Elegie betrauert hatte.[2])

Darauf sollte der jüdische Stamm der Kainukaa seinen frommen Zorn empfinden. Es war der schwächste der jüdisch-arabischen Stämme, und zu ihm gehörte jener Pinehas Ibn-Azura, der Mohammed durch chlagenden Witz lächerlich machte. Deswegen richtete sich sein Haß zuerst gegen die Kainukaa. Die Veranlassung war geringfügig. Ein Mohammedaner hatte einen Juden wegen eines schlechten Spaßes erschlagen, und die Kainukaa nahmen Rache dafür. Darauf forderte sie Mohammed auf, sich zum Islam zu bekennen oder den Krieg zu gewärtigen. Sie erwiderten ihm: „Wir sind zwar friedlich gesinnt und halten gerne das Bündnis mit dir; allein da du Gelegenheit suchst, uns zu bekriegen, so werden wir zeigen, daß wir auch Mut haben." Sie rechneten darauf, daß ihre glaubensgenössischen Stämme, die Nadhir und Kuraiza, sie nicht im Stiche lassen würden, und zogen sich in ihre Festungen bei Medina zurück. Mohammed sammelte darauf seine Truppen und belagerte die Kainukaa. Wären die

[1]) [Vgl. Caetani S. 518.] —

[2]) Weil das. 117 f. [Ausführlicheres hierüber vgl. bei Caetani S. 534 bis 536; vgl. das. S. 537 über die Ermordung anderer Juden.]

zahlreichen Juden Nordarabiens, die Nadhir, Kuraiza und die von Chaibar, in richtiger Voraussicht, daß ihnen Ähnliches wie den Kainukaa bevorstand, ihnen zu Hilfe gekommen, und hätten sie mit dem Gegner Mohammeds ein Schutz- und Trutzbündnis geschlossen, wie zur Zeit, als es bereits zu spät war, so hätten sie ihn und seine geringen, zum Teil nicht ganz zuverlässigen Anhänger erdrücken können. Allein die Juden litten gleich den Arabern an Zersplitterung und hatten nur ihre selbstsüchtigen Stammesinteressen im Auge. Fünfzehn Tage kämpften die Kainukaa tapfer und warteten auf Verstärkung von ihren Glaubensbrüdern. Als diese aber ausblieb, öffneten sie dem Feinde die Tore ihrer Burgen. Mohammed ließ sämtliche Kainukaaischen Juden in Fesseln schlagen und machte Miene, sie abzuschlachten; aber ein drohender Blick des Chazragiten Abdallah Ibn-Ubej, ihres Bundesgenossen, schreckte ihn von diesem Vorhaben zurück. Abdallah faßte ihn am Panzerhemde und sprach: „Ich lasse dich nicht los, bis du mir die Bitte gewährst, die Gefangenen loszulassen; denn sie bilden meine Stärke, sie haben mich gegen die Schwarzen und Roten verteidigt."[1] Mohammed sprach dann eingeschüchtert: „Laßt sie frei, Gott verdamme sie und ihn mit ihnen!" Die Juden des Stammes Kainukaa, siebenhundert an der Zahl, mußten ihre Habe im Stiche lassen und ganz entblößt nach Palästina auswandern (Februar 624).[2] Sie ließen sich jenseits des Jordans in Batanäa, dessen Hauptort Adraat war, nieder[3], wo sie wahrscheinlich von ihren Glaubensgenossen, die zurzeit von dem byzantinischen Joche befreit waren, brüderlich aufgenommen wurden.

Nach dem Siege über die Kainukaa brachte Mohammed den Moslemin eine Offenbarung gegen die Juden, welche sie jedes Schutzes berauben sollte: „O, ihr Gläubigen, wählet keine Juden und Christen zu Bundesgenossen; sie mögen sich selbst beschützen. Wer sich mit ihnen befreundet, ist einer von ihnen; Gott duldet kein sündhaftes Volk."[4] Den Christen schadete diese Ausschließung weniger, da sie nicht zahlreich in Nordarabien vertreten waren und sich überhaupt passiv verhielten. Die Juden hingegen, an Unabhängigkeit gewöhnt und voll sprudelnden Mutes, waren durch diese Achtserklärung in

[1] [Vgl. Caetani S. 522.]
[2] Das. 119. Caussin de Perceval a. a. III. 80 ff.
[3] [Ein Teil blieb in Wadi al-Qurâ; vgl. Caetani S. 523.]
[4] Koran Sura 5, 59, 60. [ed. Flügel V. 56.]

gefährliche Reibungen verwickelt. Ihre ehemaligen Schutzgenossen sagten sich meistens von ihnen los und übten auf Mohammeds Geheiß tückische Rache an ihnen. Ein Moslem tötete einen Juden, der sein Lebelang sein Wohltäter gewesen, und der Bruder des Mörders, selbst noch ein Heide, war empört darüber.[1]) Bei solcher Lage gehörte Mut dazu, wenn sich einige Muselmänner, welche ihre anerzogene Treue nicht durch Fanatismus unterdrückt hatten, dennoch der Juden angenommen haben. Diesen Mut bewies der schon genannte edle Abdallah. Als Mohammed zum Gefechte bei Uchûd ausrückte, gehörte auch Abdallah zum Gefolge und entbot dazu eine Schar von sechshundert jüdischen Bundesgenossen vom Stamme Nadhir. Der Prophet mochte sie aber nicht eher am Kampfe teilnehmen lassen, bis sie sich zum Islam bekannten. Als sie sich aber dessen weigerten, zog auch der edle Chazragite Ibn-Ubej mit dreihundert Mann ab.[2])

Bei diesem gegenseitigen tödlichen Haß zwischen Mohammed und den Juden ist es glaublich, daß die Benu-Nadhir ihn einst in ihre Burg Zuhara eingeladen haben in der Absicht, ihn von der Terrasse herabzustürzen und seinem Leben ein Ende zu machen. Ihr Häuptling war damals Hujej Ibn-Achtab, ein mutiger Krieger. Mohammed war der Einladung gefolgt, um sich von den Nadhir den Anteil an Lösegeld für erschlagene Araber zahlen zu lassen, merkte aber an den Bewegungen der Juden, daß sie es auf sein Leben abgesehen hatten, machte sich davon und eilte nach Medina. Schwer sollten die nadhiritischen Juden dieses Vorhaben büßen. Mohammed stellte ihnen die Wahl, ihre Heimat innerhalb zehn Tagen zu verlassen oder sich auf den Tod gefaßt zu machen. Die Nadhir waren anfangs bereit, den Kampf zu vermeiden und auszuwandern, allein ermutigt von Abdallah Ibn-Ubej, der ihnen Hilfe versprochen, nahmen sie den hingeworfenen Fehdehandschuh auf. Aber sie warteten vergebens, in ihren Burgen eingeschlossen, auf die in Aussicht gestellte Unterstützung. Mohammed begann den Krieg gegen sie damit, daß er die Dattelbäume, welche ihnen die Nahrungsmittel lieferten, ausreißen und verbrennen ließ. Darüber waren selbst seine eigenen Leute empört; denn diesen gewissenlosen Kriegern war eine Palme heiliger als ein Menschenleben. Nach

[1]) Weil, Mohammed a. a. O.
[2]) Das. 124. Caussin de Perceval das. 95.

mehrtägiger Belagerung mußten die Nadhir kapitulieren, und die Bedingung war, daß sie ohne Waffen auswandern mußten und von ihrer Habe nur soviel mitnehmen durften, als ein Kamel tragen kann. Sie wanderten darauf, sechshundert an der Zahl, mit klingendem Spiele aus, ließen sich teils bei ihren Brüdern in Chaibar und teils bei Jericho und in Adraat nieder (Juni — Juli 625).[1]) Den Krieg gegen die Nadhiriten rechtfertigte Mohammed hinterher durch eine Koranoffenbarung: „Gott preiset, was im Himmel und auf Erden ist, er ist der Allverehrte, der Allweise. Er ist es, der die Ungläubigen unter den Schriftbesitzern aus ihren Wohnungen vertrieb, zu den schon früher Ausgewanderten (Kainukaa). Ihr dachtet nicht, daß sie auswandern würden; sie selbst glaubten, ihre festen Plätze würden sie gegen Gott beschützen; aber Gott fiel über sie her von einer ganz unerwarteten Seite und warf Schrecken in ihr Herz, so daß ihre Häuser von ihren eigenen Händen sowohl, als von denen der Gläubigen verwüstet wurden. Nehmet dies zur Belehrung, ihr, die ihr Augen habet. Hätte Gott nicht Verbannung über sie verhängt, so hätte er sie schon in dieser Welt gezüchtigt, doch in jener harrt ihrer die Pein der Hölle. Dieses ist, weil sie sich Gott und seinem Gesandten widersetzen; wer sich Gott widersetzt, den bestraft er mit Strenge. Sowohl euer Abhauen einiger Dattelbäume als eure Schonung anderer geschah mit der Erlaubnis Gottes; denn er straft damit die Übeltäter. Hast du nicht gesehen, wie die Heuchler ihren ungläubigen Freunden unter den Schriftbesitzern sagten: „„Werdet ihr vertrieben, so wandern wir mit euch aus, wir werden niemandem gegen euch gehorchen, werdet ihr bekriegt, so stehen wir euch bei!““ — „Aber Gott bezeugt, daß sie Lügner sind. Wenn jene vertrieben werden, so ziehen sie nicht mit ihnen weg, werden sie bekämpft, so leisten sie ihnen keinen Beistand, und täten sie es auch, so würden sie bald den Rücken kehren und jene blieben hilflos. Die Heuchler gleichen dem Satan, welcher die Menschen zum Unglauben verleitet, und wenn sie ungläubig geworden, zu ihnen sagt, ich teile eure Schuld nicht; ich fürchte den Herrn der Welt.“[2])

Die vertriebenen Benu-Nadhir, welche in Arabien geblieben waren, nahmen ihr Unglück nicht so gleichmütig hin, sondern bemühten sich, eine Koalition der Feinde Mohammeds zusammenzubringen, um ihn mit vereinten Kräften zu bekämpfen. Mehrere

[1]) Weil Mohammed 135. Caussin de Perceval 121 ff.
[2]) Koran Sura 59, 1—8, 11—16, [ed. Flügel 1—3, 11—12, 16.]

angesehene Nadhiriten: Hujej ben Akhtab, Kinanah ben Abû'l Chukoûk nebst einigen anderen und Sallam Ibn-Mischkam, stachelten die Koraischiten in Mekka, den mächtigen Stamm der Ghatafan und andere zu einem Bundeskriege gegen den übermütigen, tyrannischen Propheten auf, der mit jedem Tage mächtiger und grausamer wurde. Die Feinde Mohammeds in Mekka, obwohl racheglühend gegen ihren Stammesverwandten, mußten aber erst durch die Juden zu neuem Kampfe angeregt werden. Die Koraischiten waren nämlich zweifelhaft geworden über den Wert ihres ererbten Kultus gegenüber der von Mohammed gepredigten Religion und fragten die Juden: „Ihr Männer des Buches, die ihr alle Völker durch eure Schriften übertreffet, sagt uns, welche Religion ist die bessere; unsere angestammte oder Mohammeds?" Die Juden antworteten ihnen: „Die eurige ist besser." Darauf soll sich Mohammeds Tadel beziehen: „Siehst du nicht jene, denen ein Teil der Schrift zugekommen ist; sie glauben an Gott und an Taghut (Götzentum) und sprechen zu den Ungläubigen: ihr seid besser geleitet als jene, welche an Mohammed glauben."[1])

Endlich waren die arabischen Stämme durch die Rührigkeit der Nadhiriten zu einem Koalitionskriege bereit. Schwerer wurde es ihnen, ihre Glaubensbrüder, die Benu-Kuraiza, zur Teilnahme zu bewegen. Ihr Häuptling, Kaab-Ibn-Assad, wollte den Nadhiriten Hujej, der ihn um Asyl gebeten, anfangs gar nicht aufnehmen, weil sein Stamm ein Bündnis mit Mohammed und den Moslemiten geschlossen hatte, und er verblendet genug war, auf Mohammeds Wort zu bauen. Doch Hujej, der den Häuptling Kaab an ihre gegenseitige Freundschaft erinnerte und den Kuraiza mit einem Eide versprach, daß er und seine Freunde sich im äußersten Falle mit ihnen in die Festung einschließen würden, erlangte endlich Einlaß. Er wußte ihn so sehr von der Gefahr zu überzeugen, welche ihnen, als Juden, von seiten Mohammeds drohte, und von der Gewißheit des Sieges, welchen so zahlreiche Verbündete über die geringere Zahl der Moslemin erringen müßten, daß die Benu-Kuraiza sich anschlossen. — Zehntausend Mann Verbündete rückten ins Feld und dachten Medina unversehens zu überrumpeln. Allein

[1]) Koran Sura 4, 49 bei Maraccio das. 158 b; über das Wort Taghut s. o. S. 79 Anmerkung 2. [In den vom Verf. zitierten Korânversen, 52 ff. ed. Flügel, wird auf die Christen hingewiesen, während von den Juden in V. 45—49 gesprochen wird. Vgl. Rabbinowitz a. a. O. S. 113—114.]

Mohammed war durch einen Verräter gewarnt worden und ließ, ohne tollkühn ein Treffen im offenen Felde gegen die Überzahl zu wagen, Medina mit einem tiefen Graben und anderen Vorkehrungen schützen, was von den Arabern als Feigheit ausgelegt wurde, aber von sicher berechnender Klugheit Mohammeds zeugt (Februar 627).

Die Araber, gewöhnt auf Ritterweise Mann gegen Mann zu kämpfen, erschöpften ihre Pfeile gegen die Schanzen ohne Erfolg.[1]) Es gelang Mohammed endlich sogar, gegenseitiges Mißtrauen unter die Hauptverbündeten, die Koraischiten, Ghatafan und Juden zu streuen. Er schickte einen heimlichen Boten vom Stamme Ghatafan zuerst zu den Kuraiza, der sie überredete, sich von den Verbündeten zu trennen, weil jene um einen Separatfrieden mit Mohammed unterhandelten, und daß sie dann, alleinstehend, zu schwach zum Widerstand und wegen ihrer Nähe allen Gefahren ausgesetzt sein werden. Die Kuraiza glaubten dem Falschen und versagten den Verbündeten, an einem allgemeinen Sturm gegen Medina teil zu nehmen, teils weil sie am Sabbat nicht zur Schlacht ausrücken mochten, teils weil sie zuerst von den Verbündeten Geiseln in Händen haben wollten, daß jene nicht Verrat an ihnen üben würden. Nuaim, der Unterhändler, hatte aber jene schon von der Absicht der Kuraiza im voraus in Kenntnis gesetzt, daß sie nicht zum Kampfe ausrücken werden, und es als Zeichen der Lauheit ausgegeben, und da ohnehin im beginnenden Frühjahr die Witterung ungünstig war, zogen die Verbündeten unverrichteter Sache ab.

Der Grabenkrieg, wie er genannt wurde, war für Mohammed glücklich abgelaufen und wurde nur den Juden verderblich, die seinen ganzen Zorn empfinden sollten. Denn gleich am Tage nach dem Abzug der Verbündeten zog Mohammed, sich auf eine vorgebliche Offenbarung berufend, mit dreitausend Mann gegen die Kuraiza zu Felde. Er hatte seine Anhänger zu diesem Kriege förmlich fanatisiert: „Wer gehorsam ist, der verrichte sein Gebet in der Nähe der Kuraiza." — Zu schwach zur Feldschlacht, zogen sich die Juden in ihre Burgen zurück und verschanzten sie. Darauf belagerte sie Mohammed mit 3000 Mann fünfundzwanzig Tage hintereinander (Februar — März 627). Da den Kuraiza die Lebensmittel ausgegangen waren, mußten sie an Kapitulation denken. Sie verlangten von Mohammed, daß er sie ebenso wie ihre Brüder, die Nadhir,

[1]) [Über die Art der Kriegführung wie auch der Belagerung und Verteidigung Medinas vgl. Caetani S. 620—621.]

behandeln, d. h. mit Frauen, Kindern und einem Teil ihrer Habe abziehen lassen sollte. Der rachsüchtige Prophet verwarf aber diesen Vorschlag und verlangte, daß die Kuraiza sich auf Gnade und Ungnade ergeben sollten. Darauf traten die Juden zur Beratung zusammen und baten ihren Führer, Kaab-Ibn-Assad, ihnen Vorschläge zu machen. Dieser stellte ihnen drei Wege vor. Sie sollten entweder zum Islam übergehen, oder, echt zelotisch, ihre Frauen und Kinder mit eigenen Händen töten und dann einen verzweifelten Ausfall machen, oder endlich in derselben Nacht eines Sabbat, wo die Feinde einen Angriff nicht erwarteten, einen plötzlichen Überfall veranstalten. Aber die Kuraiza konnten sich mit keinem dieser Vorschläge befreunden. Sie mochten weder ihre Religion verleugnen, noch den Sabbat durch Krieg verletzen, noch die teuren Wesen opfern. „Nun," erwiderte Kaab, da ihr Männer ohne Entschluß seid, so ergebet euch!"

Sie baten darauf Mohammed, ihnen den Ausiten Abu-Lubâbah zuzusenden, um mit ihm zu unterhandeln.[1]) Dieser, als ihr ehemaliger Verbündete, hatte ihnen viel Interesse gezeigt. Mohammed gewährte ihnen diese Bitte. Als Abu-Lubâbah in die Festung eingelassen war, kamen ihm die Kuraiza laut schluchzend und wehklagend entgegen und beschworen ihn bei ihrer Bundesgenossenschaft und bei den Kämpfen, die sie gemeinsam bestanden, ihnen die Wahrheit zu sagen, ob Mohammed wenigstens ihr Leben schonen würde. Abu-Lubâbah, anfangs von Mitgefühl hingerissen, aber zu vorsichtig, um ein Wort zu sprechen, fuhr mit dem Finger an seinen Hals und gab ihnen so ihr bevorstehendes Geschick zu erkennen. Bald aber bereute er es und redete ihnen zu, sich auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Als die Kuraiza darauf auf Mohammeds Befehl gefesselt wurden, baten ihn die Ausiten, sie zu verschonen. Mohammed aber, der weder Gnade üben, noch es mit den Ausiten verderben wollte, wandte einen hinterlistigen Ausweg an. Er überließ die Entscheidung dem Ausspruche des Ausitenhäuptlings Sa'ad, der damals schwer erkrankt war an einer Wunde, die er bei der Belagerung von Medina von den Verbündeten erhalten hatte. Mohammed wußte, daß Sa'ad, erbittert über die Wunde, nicht zugunsten der Juden sprechen würde. In der Tat fiel sein Urteil unmenschlich genug aus. Sa'ad, die letzte Instanz, sprach die ver-

1) [Vgl. Caetani S. 629.]

hängnisvollen Worte aus: „Ich verurteile alle Männer zum Tode, alle Frauen und Kinder zur Gefangenschaft, ihr Hab und Gut als Beute den Moslemin.“ Mohammed verfehlte nicht, dieses Urteil als ein göttliches zu bestätigen und vollstrecken zu lassen. Nahe an siebenhundert Juden, darunter auch die Häuptlinge Kaab und Hujej, wurden auf einem öffentlichen Platze in Medina geschlachtet und in eine gemeinsame Grube geworfen; der Platz erhielt davon den Namen der Markt der Kuraiza.[1]) Diese Schändlichkeit wurde im Namen Gottes geübt. Der Koranvers darüber lautet: „Gott vertrieb diejenigen der Schriftbesitzer (Juden), welche ihnen, den Verbündeten, beigestanden, aus ihren festen Plätzen und warf Schrecken in ihr Herz. Einen Teil von ihnen habt ihr erschlagen und einen anderen gefangen genommen; er hat euch ihr Land, mit ihren Wohnungen und Gütern, das ihr früher nie betreten, zum Erbteil gegeben. Gott ist allmächtig.“[2])

Die Frauen wurden gegen Waffen und Pferde vertauscht, und ein schönes Mädchen, Rihâna, behielt sich Mohammed als Buhlerin, die aber seine widerlichen Gunstbezeugungen stolz zurückwies. Nur ein einziger der Kuraiza sollte am Leben bleiben. Ein Chazragite Thabit, dem ein Jude, Zabir-Ibn-Bata, während der Fehden zwischen den Stämmen Kaila Leben und Freiheit geschenkt hatte, verwendete sich für seinen Retter bei Mohammed. Weil Thabit sich sehr verdient gemacht hatte, gewährte ihm Mohammed Zabirs Leben und die Rückerstattung der Familienglieder und Güter. Voller Freude eilt er zu dem greisen Zabir, ihm die günstige Wendung seines Geschickes zu verkünden. „Ich danke dir,“ sprach der jüdische Greis, der noch in Fesseln lag, „aber sage mir, was ist aus unserm Anführer Kaab geworden?“ „Er ist tot,“ antwortete Thabit. „Und Hujej Ibn-Achtab, der Fürst der Juden?“ — „Tot.“ — „Und Azzel Ibn-Samuel, der unerschrockene Krieger?“ — „Tot.“ — „Dann mag ich nicht mehr leben,“ sprach Zabir, „und verlange von dir, Freund, nur die Gnade, mich durch deine Hand sterben zu lassen.“ Er reichte ihm hierauf seinen Hals hin mit zelotischem Heldenmute, und Thabit gab ihm den Tod.[3])

Ein Jahr darauf kamen die Juden der Landschaft Chaibar, ein

[1]) Weil das. 167 f. Caussin de Perceval Mohammed III. 141 ff.
[2]) Koran Sura 33, 26 f.
[3]) Caussin de Perceval nach dem Sirat ar-Rasul und Chamis.

Bund von kleinen jüdischen Republiken, an die Reihe.[1]) Der Grund zum chaibarischen Kriege ist nicht bekannt geworden; aber wozu bedurfte es noch bei Mohammed eines Grundes? Ein Häuptling der Chaibariten, mit Namen Aljußar Ibn-Rizam, soll an einer neuen Koalition gegen Mohammed gearbeitet und den Stamm Ghatafan und noch einen anderen zum Kriege gegen ihn aufgestachelt haben. Mohammed ließ Aljußar nach Medina locken unter dem Scheine, er werde ihn zum Fürsten von Chaibar machen, und ließ ihn unterwegs ermorden (Ende 627).[2]) Der Hauptgrund zum Kriege gegen Chaibar war aber, die beutegierigen Muselmänner, welche einen erfolglosen Zug gegen Mekka unternommen hatten, mit der Beute der chaibarischen Juden zu befriedigen. Der Krieg gegen Chaibar war aber nicht so leicht und nahm die Verhältnisse eines ausgedehnten Feldzuges an. Denn hier gab es, wie schon erwähnt, eine Reihe von Festungen, die in guten Zustand gesetzt waren und von Männern verteidigt wurden, die als lebende Festungen gelten konnten. Die exilierten Nadhiriten in Chaibar entflammten ihre Genossen zu tapferem Kampfe. Arabische Stämme Ghatafan, Fezara hatten Hilfe zugesagt. Die Seele der Chaibariten war der verbannte Nadhirite Kinanah Ibn'ul Rabia' (o. S. 101), ein Mann von zelotischer Standhaftigkeit und Löwenmut, welcher König der Juden hieß. Ihm zur Seite stand Marhab, ein Riese von himjaritischer Herkunft, der jedem Schwertstreiche trotzte. Mohammed wendete sich daher vor dem Beginn des Krieges im Gebete zu Gott, daß er ihm Sieg über die Juden von Chaibar verleihen möge. Der Krieg, zu welchem Mohammed 14000 Mann entboten hatte, dauerte beinahe zwei Monate (Frühjahr 628). Ein jüdischer Tapferer, der Nadhirite Sallam Ibn-Mischkam hatte geraten, den Angriff nicht abzuwarten, sondern mit großen Massen dem Feinde entgegenzugehen. Der Rat wurde aber verworfen. Die Chaibariten zersplitterten ihre Kräfte, indem sie die Mannschaften in die verschiedenen Festungen legten.[3]) Der Krieg gegen

[1]) [Ihnen, wie den Juden von Makna hatte Mohammed noch kurz zuvor ein Schreiben gesandt, in dem er sie seines Wohlwollens versicherte. Vgl. Hirschfeld in JQR XV. S. 170 ff. u. S. 177—179, ferner Caetani S. 635 bis 636.]

[2]) Caussin de Perceval. III. 159 f. bei Weil lautet die Angabe anders das. 171 Note 255.

[3]) Caussin de Perceval 195 nach dem Tarik Chamis.

Chaibar nahm daher denselben Charakter an, wie der gegen die anderen jüdischen Stämme. Er begann ebenfalls mit Umhauen der Palmbäume und dem Berennen der kleinen Festungen, welche nach kurzem Widerstande fielen. Am längsten und tapfersten leistete die Burg Kamuß, auf einem steilen Felsen erbaut, Widerstand. Mehrere Male schlugen die Juden den Sturm der Mohammedaner zurück. Abu-Bekr und Omar, die zwei tapfersten Feldherrn Mohammeds, später seine Nachfolger (Kalifen), ließen ihren Soldatenruhm vor den Mauern Kamuß'. Marhab tat Wunder der Tapferkeit, er hatte den Tod seines Bruders Harith zu rächen, der bereits gefallen war. Als Mohammed gegen ihn den dritten Feldherrn Ali, den späteren Gegenkalif, aussandte, rief der jüdische Held: „Chaibar kennt meine Tapferkeit, ich bin Marhab, der Held, schwer bewaffnet und erprobt im Feld!" Er forderte dann Ali zum Zweikampf heraus. Aber seine Stunde hatte geschlagen; er fiel durch die Hand eines ebenbürtigen Gegners. Nach vielen Anstrengungen gelang es den Feinden, in die Festung einzurücken. Wie es den Gefangenen erging, ist nicht bekannt. Kinanah wurde gefangen und gefoltert, damit er die verborgenen Schätze entdecken sollte. Aber er ertrug, wie die Zeloten nach dem Untergange Jerusalems, Schmerzen und Tod, ohne ein Wort zu sprechen. Nachdem die Festung durch Überrumpelung gefallen war, entsank den jüdischen Kriegern der Mut, und die anderen Festungen ergaben sich unter der Bedingung freien Abzugs. Später wurden sie im Besitz ihrer liegenden Gründe gelassen und brauchten nur die Hälfte ihres Ertrages alljährlich als Tribut zu zahlen.[1]) Die bewegliche Habe wurde erbeutet, und die mohammedanischen Krieger kehrten beladen mit den Schätzen der Juden heim. Auch Fadak Wadi'l-Kora und Taima unterwarfen sich, und deren jüdische Bewohner durften laut eines Vertrages in ihrem Lande bleiben. — Das Jahr 628 war für die Juden überhaupt verhängnisvoll. Es bezeichnet den Sieg Mohammeds über die chaibarischen Juden, den Untergang der letzten freien jüdischen Stämme und die Verfolgung der Juden Palästinas durch den Kaiser Heraklius, welche auf kurze Zeit wieder zu den Waffen gegriffen hatten. Das Schwert, welches die Hasmonäer zuerst zur Verteidigung ihrer Religion in die Hand genommen und das sie den Zeloten und diese wieder den arabischen Juden vererbt hatten, wurde den letzten jüdischen Helden von Chaibar entwunden, und

[1]) Weil 184 ff. Caussin de Perceval 196 ff.

fortan mußten die Juden ein anderes Schild zum Schutze ihres Heiligtums gebrauchen.

Zwei schöne jüdische Frauen brachte sich Mohammed aus dem chaibarischen Kriege mit, Safia, die Tochter seines Todfeindes, des Nadhiriten Hujej, dessen Blut er zu Medina wie ein Schlächter vergießen ließ, und Marhabs Schwester, die schöne Zainab, die Frau Sallams. Dieses mutige Weib ersann eine List, um sich an dem Mörder ihrer Glaubensbrüder und Verwandten zu rächen. Sie stellte sich freundlich gegen ihn, bewirtete ihn und ließ ihn Liebesgenuß erwarten. Arglos aß Mohammed eine vergiftete Keule, die sie ihm und seinen Tischgenossen vorgesetzt. Einer derselben starb daran. Mohammed aber, der den Bissen als unschmackhaft ausgespieen, war für den Augenblick zwar gerettet, aber er litt lange Zeit daran und fühlte in seiner Todesstunde noch die Folgen der Vergiftung. Als Mohammed sie nach dem Grunde ihrer Tat fragte, erwiderte Zainab kaltblütig: „Du hast meinem Volke unsägliche Leiden zugefügt; ich dachte daher, bist du bloß ein kriegslustiger Unterdrücker, so werde ich meinem Volke Ruhe durch Gift verschaffen, bist du aber ein Prophet, so wirst du durch Gott davor gewarnt werden, und es wird dir nicht schaden." Mohammed ließ sie darauf hinrichten.[1]) Darauf erließ Mohammed an seine Truppen den Befehl, das von den Juden erbeutete Küchengefäß nicht eher zu gebrauchen, bis es mit Wasser ausgekocht wurde.[2]) — Der Rest der Juden gab noch immer die Hoffnung nicht auf, sich seines Erzfeindes entledigen zu können. Sie intrigierten gegen ihn heimlich und machten mit den unzufriedenen Arabern gemeinschaftliche Sache. Das Haus eines Juden Suwailim in Medina war der Sammelpunkt für die Unzufriedenen, welche Mohammed und seine fanatische Schar die Heuchler (Munafikun) nannten. Es wurde aber verraten, und Suwailims Haus wurde in Brand gesteckt.[3])

Über Mohammeds Tod (632) empfanden die Juden in Arabien eine gerechte Schadenfreude; denn sie glaubten, gleich anderen, die Araber würden von dem Wahnglauben geheilt sein, daß er ein höheres, mit Unsterblichkeit begabtes Wesen wäre. Allein schon hatte sich der

[1]) So nach den meisten arabischen Chronographen. [Nach andern Berichten hat Mohammed ihr verziehen; vgl. Hirschfeld in RÉJ. X, S. 30.]

[2]) Weil Mohammed 188.

[3]) Caussin de Perceval III. 284.

Fanatismus, gepaart mit Eroberungs- und Kriegslust, der Araber bemächtigt, und sie nahmen die häßlichen Seiten des Koran ebenso wie die dem Judentum entlehnten Wahrheiten in demselben als unverbrüchliches Gotteswort hin. Das Judentum bekam an dem Islam, den es an seiner Brust genährt hatte, einen zweiten mächtigen Feind. Der Koran wurde das Grundbuch für einen großen Teil der Menschheit in drei Erdteilen, und da er von gehässigen Aussprüchen gegen die Söhne des Judentums gefüllt ist, so erzog er die mohammedanischen Völker, wie die Evangelien die christlichen, zum Hasse gegen dieselben. So groß war der Fanatismus des zweiten Kalifen Omar, einer wilden, energischen Natur, daß er das von Mohammed eingegangene Friedensbündnis mit den Juden von Chaibar und Wadi'l-Kora brach, sie von ihrem Grund und Boden vertrieb, ebenso wie die Christen aus Nagaran, damit der geheiligte Boden Arabiens nicht von Juden und Christen entweiht werde. Die Ländereien der Juden wies Omar den mohammedanischen Kriegern an, und den vertriebenen Juden wurde dafür — noch gerecht genug — ein Landstrich in der Nähe der Stadt Kufa am Euphrat angewiesen (um 640).[1] Doch, wie kein Übel in der Geschichte ganz ohne segensreiche Folgen ist, so beförderte auch die Herrschaft des Islam die Erhebung des Judentums aus der teilweisen Verkümmerung.

[1]) Abulfeda annales ed. Adler I. 135, Tabari bei Weil: Geschichte Kalifen I. 56.

Vierte Epoche der ersten Periode:

Die gaonäische Zeit.

Fünftes Kapitel.

Das erste gaonäische Jahrhundert.

Die Eroberungen des Islam; Jerusalem. Omars Unduldsamkeit; der Omarbund. Jüdisches Urteil über die Herrschaft des Islam. Glückliche Lage der babylonischen Juden. Der Exilsfürst Bostanaï und die persische Königstochter Dara. Das Schulhaupt R. Isaak und der Kalif Ali; die Gaonwürde. Reform des Ehescheidungsgesetzes. Das Exilarchat und Gaonat. Huldigungsfeierlichkeiten für den Exilarchen; die Hochschulen und ihre Kollegien. Die Gemeindeverfassung. Der Bann. Der einigende Verband der zerstreuten Juden. Gedrückte Lage der westgotisch-spanischen Juden. Die Konzilien und Gesetze. Der Erzbischof Julian von Toledo und die Juden. Verschwörungsversuch; die Juden zur Leibeigenschaft verurteilt, erlangen durch den Sieg des Islam Freiheit und angesehene Stellung.

640 (658) — 760.

Kaum ein Jahrzehnt nach Mohammeds Tode gehörten die schönsten Länder im Norden Arabiens und im Nordwesten Afrikas den Söhnen der Wüste, welche mit dem Schwerte in der einen, mit dem Koran in der andern Hand über die Grenzen der Halbinsel hinausgestürmt waren mit dem Rufe: „Es ist kein Gott als Allah und Mohammed sein Prophet!" Obwohl kein hinreißender, überwältigender Held an der Spitze der arabischen Scharen die Siegesbahn beschritt, so siegten sie doch mit noch viel größerer Schnelligkeit als die Heeressäulen des mazedonischen Alexander. Das altersschwache, zersetzte Perserreich erlag den ersten Stößen, und die byzantinischen Provinzen Palästina, Syrien und Ägypten, deren Bevölkerung nur geringe Anhänglichkeit an den von Intrigen lebenden Hof von Konstantinopel empfand, wehrten sich nicht einmal gegen die Araber. Medina, eine Oase in der großen Wüste, ein den Völkern unbekannter Flecken, wurde, wie einst Rom, die

Gesetzgeberin für Millionen. Den eroberten Völkerschaften verschiedener Zunge blieb keine andere Wahl, als entweder Mohammed als Propheten anzuerkennen und sich dem Islam zu ergeben, oder Tribut zu zahlen. Palästina ging kaum ein Jahrzehnt, seitdem es Kaiser Heraklius den Persern entrissen hatte, dem byzantinischen Reiche wieder verloren. Juden und Samaritaner waren darin einig, die Araber bei der Eroberung des Landes zu unterstützen, um von dem schweren Joche des tückischen Byzanz befreit zu sein. Ein Jude spielte das starkbefestigte Cäsarea, die politische Hauptstadt des Landes, das 700000 streitbare Männer gehabt haben soll, und darunter 200000 Juden, den Muselmännern in die Hand. Er zeigte ihnen einen unterirdischen Gang, der die Belagerer ins Innere der Stadt führte.[1]) Auch die heilige Stadt unterlag nach einer kurzen Belagerung den mohammedanischen Waffen. Der zweite Nachfolger Mohammeds, der Kalife Omar, nahm in eigener Person Besitz von Jerusalem (um 636)[2]) und legte den Grundstein zur Moschee des Felsens (as Sukkara), welche allen Muselmännern ein hochverehrtes Heiligtum geworden ist. Den Namen hat diese Moschee von einem vierzig Fuß langen und vier Fuß hohen unregelmäßigen Felsstück in der Mitte der Moschee, welches an einer Stelle ein Loch hat.

Omar wollte nämlich das mohammedanische Heiligtum auf demselben Platz erbauen, auf welchem einst der Tempel gestanden hatte und verlangte von dem damaligen Bischof von Jerusalem, Sophronius, ihm den Platz zu zeigen. Nach einigen Ausflüchten wies dieser auf ein durchlöchertes Felsstück, auf welchem die Juden am Fasttage zur Erinnerung an den Untergang Jerusalems zu trauern pflegten und das die Christen aus liebevoller Pietät mit allerlei Unrat beworfen hatten. Omar, im Glauben, daß dieser Fleck der Mittelpunkt des ehemaligen Heiligtums gewesen sei, säuberte selbst das Felsstück und legte den Grundstein zur Moschee um dasselbe: „Dieser Stein soll ein Gotteshaus werden.“ Es ist aber nur ein Trümmerstück von irgendeinem zerstörten Gebäude im ehemaligen Jerusalem. Der Bischof hat vielleicht selbst geglaubt, daß der Stein, an dem die Juden Klagelieder wimmerten, den Tempel-

[1]) Beladhori bei Weil: Kalifengeschichte Anhang zu B. I. S. 2. Vgl. Caussin de Perceval, histoire des Arabes III. 500.

[2]) [Die Angaben über das Jahr der Eroberung Jerusalems schwanken zwischen 636—640.]

platz bezeichne, oder hat den Kalifen täuschen und einen beschmutzten Platz für das mohammedanische Heiligtum anweisen wollen. Er hat aber damit eine arge Täuschung veranlaßt. Denn die mohammedanischen Gläubigen verehren diesen Felsen bis auf den heutigen Tag als allerheiligst, als die Pforte zum Himmel, wie sie den schwarzen Stein in der Kaaba in Mekka verehren, in dem sie die Fußstapfen des Erzvaters Abraham erblicken. Bedeutungslosen Trümmerstätten, vom Bau des Hauses Israel losgelöst, zollten die Mohammedaner wie die Christen weihevolle Verehrung, die Eigner aber, denen sie diesen Abhub verdankten, ächteten sie. Der Bischof Sophronius, welcher Omar die Schlüssel von Jerusalem überreicht hatte, unbelehrt von dem Wechsel der Geschicke, den er selbst erfahren (o. S. 28), soll sich vom Kalifen in der Kapitulation bedungen haben, daß es den Juden verwehrt bleiben sollte, in der heiligen Stadt zu wohnen. Ein eigenes Geschick! Jerusalem wurde zwar auch den Muselmännern eine Stätte der Verehrung und der Wallfahrt und von ihnen die Heilige (Alkuds) genannt, aber ihren Söhnen sollte sie unzugänglich bleiben.[1]) Auch aus Tiberias soll Omar die Juden samt den Christen vertrieben und hiermit der Lehrtätigkeit der dortigen Schule ein Ende gemacht haben.[2]) Doch erhielten sie unter den nachfolgenden Kalifen wieder die Erlaubnis, sich da abermals anzusiedeln.[3])

Der junge Islam war also nicht weniger unduldsam als das Christentum. Wie Omar die Juden aus Chaibar und die Christen aus Nagaran ausgewiesen hat, so erteilte er den auf Eroberung ausgesandten Feldherrn Verhaltungsregeln gegen Juden und Christen. Diese Regeln führen den Namen „der Omarbund“, weil sie von diesem Kalifen stammen, und enthalten mancherlei Beschränkung gegen die beiden „Völker der Schrift“ (Juden und Christen). Sie dürfen keine neuen Gotteshäuser bauen, noch baufällige wieder herstellen, und sollen in den Synagogen und Kirchen nur halblaut singen und still für die Verstorbenen beten. Sie dürfen ihre Mitglieder nicht hindern, den Islam anzunehmen und sollen den Musel-

[1]) Bar-Hebraeus Chronicon syriacum ed. Kirsch syrischer Teil 108; vgl. Munk, Palestine S. 614.

[2]) Raumer Palästina S. 138. Die Quelle ist nicht angegeben.

[3]) Der Pilger Willibald berichtet im Jahre 765: ibi (Tiberiade) sunt multae ecclesiae et synagogae Judaeorum, bei Robinson, Palaestina II. 522.

männern mit Achtung begegnen. Sie sollen ferner kein Amt bekleiden und über Mohammedaner nicht Recht sprechen. Sie dürfen nicht auf Rossen reiten und sollen eine eigene Tracht anlegen, um auf den ersten Blick von den Moslemin unterschieden werden zu können.[1]) Juden und Christen dürfen sich auch keines Siegelringes bedienen, welcher als ein besonderes Ehrenzeichen galt. Während die Mohammedaner steuerfrei waren und höchstens nur eine geringe Abgabe für die Armen zu leisten hatten, mußten die Juden und Christen Kopfsteuer (G'esiah') und Grundsteuer (Charaǵ) zahlen. Trotzdem fühlten sich die Juden in dem neuentstandenen islamitischen Reiche freier, als in den christlichen Ländern. Die beschränkenden Omargesetze kamen unter Omar selbst nicht zur Ausführung. Dann setzten selbst die fanatischen Muselmänner die Juden nur als Religionsbekenner zurück, verachteten sie aber nicht als Menschen und Bürger, erwiesen vielmehr verdienstvollen Juden hohe Achtung. Die ersten Mohammedaner hatten noch mit Juden als ihresgleichen verkehrt, achteten sie als Freunde und Bundesgenossen und hatten selbst als Feinde ein Interesse an ihnen. Die asiatischen und ägyptischen Juden begrüßten daher die Mohammedaner als ihre Befreier vom Joche der Christen. Eine mystische Apokalypse aus der ersten Zeit des Islam spricht die Freude über den Sieg des Islam deutlich aus. Sie legt die Gedanken der Juden dem Engel Metatoron in den Mund. Simeon ben Jochaï, der als Mann der Geheimnisse betrachtet wurde, wird das Entstehen des Islam im voraus verkündet, und er klagt darüber im Gebet: „Haben wir nicht genug an dem Reiche des boshaften Edom (römisch-christliches Reich), daß noch das Reich Ismaels sich erhebt?" Darauf erwidert ihm Metatoron: „Fürchte dich nicht, Menschensohn! Gott stellt nur das ismaelitische Reich auf, um euch von dem boshaften Edom zu befreien. Er stellt ihnen einen Propheten auf, wird ihnen Länder unterwerfen, großer Haß wird zwischen ihnen und den Söhnen Esaus (Christen) sein."[2]) Das waren die Gefühle der Juden bei den Eroberungen der Mohammedaner.

Ein großes Maß von Freiheit erlangten die Juden in dem ehemals babylonischen Landstriche (von den Arabern I r a k genannt)

[1]) DHosson, histoire des Mongols III. I. 274. Weil: Kalifen II. 353 f.

[2]) Nistarot di R' Simeon Ben-Jochaï (verfaßt im Jahre 750); vgl. Note 16.

durch die Siege der Mohammedaner. Bei ihren Kriegszügen gegen die letzten persischen Könige hatten ihnen die Juden und die nestorianischen Christen vielfachen Vorschub geleistet, weil sie von den letzten sassanidischen Fürsten Druck und Verfolgung erlitten hatten. Die Juden und die chaldäischen Christen bildeten den Kern der Bevölkerung an dem unteren Euphrat und Tigris, und ihre Hilfe muß den Arabern so willkommen gewesen sein, daß selbst der fanatische Kalife Omar ihnen Belohnungen und Privilegien erteilte. Das Oberhaupt der chaldäischen Kirche mit dem Titel Patriarch oder Katholikos, Jesujabu, erhielt von Omar ein Diplom mit gewissen Freiheiten und besonders mit dem Rechtsbefugnis, daß ihm sämtliche christliche Gemeinden in Irak nicht bloß kirchlich, sondern auch politisch zu gehorchen haben. Der nestorianische Katholikos übte die Gerichtsbarkeit über sämtliche Christen seiner Diözese und zog von ihnen die Abgaben ein, die sie an das islamitische Staatsoberhaupt zu leisten hatten. Ganz dieselbe Stellung erhielt sicherlich infolge geleisteter Dienste ein Abkömmling der Exilsfürsten vom Hause David, mit Namen Bostanaï[1]), den die mohammedanischen Feldherren als Oberhaupt der Juden anerkannten. Omar zeichnete Bostanaï so sehr aus, daß er ihm eine Tochter des persischen Königs Chosrau, mit Namen Dara[2]), welche mit ihren Schwestern in Gefangenschaft geraten war, zur Frau gab[3]) (um 642). Eigentümliche Wendung des Geschickes! Der Enkel eines Geschlechtes, das sich der Abstammung vom Hause Davids rühmte, heiratete eine Fürstin, deren Ahnen ihre Stammtafel bis auf Darius, den Gründer des persischen Königshauses, zurückführten! Bostanaï war demnach der erste Exilarch, der von der mohammedanischen Staatsmacht als Vasall eingesetzt war. Gleich dem nestorianischen Katholikos hatte der Resch-Galuta politische und richterliche Befugnisse, und sämtliche Juden des babylonischen Landstrichs bildeten unter ihm ein eigentümliches Gemeinwesen. Bostanaï erhielt auch ausnahmsweise die Erlaubnis, einen Siegelring (Guschpanka) zu führen, wodurch er den Urkunden und Erlassen einen offiziellen Charakter geben konnte. Das Insiegel trug das Bild einer Fliege, welches auf irgendeine unbekannte geschichtliche Anspielung deutete.

[1]) Vgl. Note 11.

[2]) [Der richtige Name ist Izdûndâd. Vgl. Schechter, Saadyana, Cambridge 1903, S. 75. Anm. 3.]

[3]) Note 11.

Bostanaï, der Sohn des Exilarchen Chaninaï (o. S. 15), muß übrigens keine unbedeutende Persönlichkeit gewesen sei, da die Sage sich an ihn geheftet und ihn schon vor der Geburt verherrlichen wollte. Sie erzählt: Ein König habe das ganze exilarchatische Geschlecht vom Hause Davids ausrotten lassen. In einem Nachtgesichte sei er aber wegen dieser frevelhaften Tat gewarnt worden. Als er nämlich im Traume sämtliche Bäume eines Lustgartens (Bostan) bis aufs kleinste Reis habe umhauen wollen, sei ihm ein ehrwürdiger Greis erschienen, habe ihm das Werkzeug der Zerstörung aus der Hand genommen und es ihm an die Stirne mit solcher Heftigkeit geschleudert, daß ihm ein Blutstrom über Gesicht und Bart geflossen sei. Von Schmerz überwältigt und von Ehrfurcht für den Greis ergriffen, habe der König den Greis um Gnade angefleht und ihm gelobt, das zarte Reis, welches das Beil verschont, zu pflegen, damit es zu einem laubreichen Baume emporschieße. Beim Erwachen seien dem Könige die wirren Traumbilder beunruhigend im Gedächtnisse geblieben, und Blutspuren an seinem Lager hätten ihn überzeugt, daß der Traum kein Phantom gewesen, sondern eine ernste Bedeutung habe. Begierig, die Deutung des Traumgesichts zu erfahren, sei er an einen traumkundigen Juden gewiesen worden. Dieser, ein alter Mann, dessen Tochter mit einem Gliede des exilarchatischen Hauses verheiratet war, habe den Traum auf die Verfolgung des Exilarchenhauses und auf die Frucht bezogen, welche noch im Schoße seiner Tochter schlummerte. Der König, von der Richtigkeit der Deutung überzeugt, habe befohlen, die Witwe, welche vermutungsweise den letzten Stammhalter des Exilarchenhauses im Schoße trüge, mit aller Sorgfalt zu umgeben. Sie habe dann richtig einen Knaben geboren, und dieser habe von dem Umstande des Lustgartens (Bostan) den Namen Bostanaï erhalten. Für die Erhaltung des jungen Bostanaï hätten die Herzen aller Juden nah und fern geschlagen und ihre Hoffnung auf ihn gesetzt, und er habe den Erwartungen entsprochen. Denn er habe sich durch Gelehrsamkeit und Verstandestiefe ausgezeichnet und sich durch taktvolles Benehmen einer hohen Stellung würdig gezeigt. Als der König einst den herangewachsenen Jüngling zu sehen gewünscht, habe er Weisheit und Anstand bekundet. Denn, obwohl von einer Fliege so heftig gestochen, daß ihm das Blut heruntertroff, habe er aus tiefer Ehrfurcht vor dem Könige keine Bewegung gemacht, die lästige Blutsaugerin zu verscheuchen. Der König habe ihn dafür

sehr gelobt, ihn mit Geschenken überhäuft, ihn zum Exilarchen eingesetzt und ihm die Befugnis erteilt, Richter und Schulhäupter zu ernennen. Zum Andenken an die Fliege, die ihm so nützlich gewesen, habe Bostanaï ihr Bild als Wappenzeichen für das Exilarchat angenommen. Die arabischen Kalifen hätten Bostanaï in dieser Würde bestätigt, und der vierte Kalife, dem er einst mit den heiligen Schriften entgegengekommen war, habe, als erfuhr, daß er im Alter von fünfunddreißig Jahren noch ledig sei, ihm die schöne Königstochter zur Frau gegeben.[1] Um glaubwürdig zu erscheinen, hat die Sage einige geschichtliche Züge an ihrem Bilde angebracht.

Das jüdisch-babylonische Gemeinwesen, welches durch Bostanaï wieder eine Bedeutung erlangte, erhielt erst seine Befestigung und Abrundung unter dem vierten Kalifen Ali, Mohammeds Gefährten und Schwiegersohn, dem Helden von Chaibar. Omar war durch einen Meuchelmörder gefallen (644), sein Nachfolger Othman war durch einen weitverzweigten Aufstand umgekommen (655), und Ali wurde von den Verschworenen zum Kalifen ausgerufen, hatte aber vielfache und erbitterte Gegner zu bekämpfen. Das islamitische Reich war in zwei Lager gespalten; ein Teil war für Ali, der seine Residenz in der neuerbauten Stadt Kufa in Irak errichtet hatte, und ein anderer für Moawija, einen Verwandten des ermordeten Kalifen Othman. Die babylonischen Juden und die nestorianischen Christen entschieden sich für Ali und leisteten ihm Vorschub. Maremes, der Alis Feldherren bei der Belagerung von Mossul unterstützte, wurde von ihm als Katholikos anerkannt. Ein Jude Abdallah Ibn-Sabâ war ein begeisterter Parteigänger Alis und bewies mit mystischen Gründen, daß ihm allein die Nachfolge im Kalifate gebühre, da auf ihn der Geist von Mohammed ebenso übergegangen sei, wie von Mose auf Josua.[2] Bei der Einnahme der Stadt Perôz-Schabur oder Anbar von seiten Alis sollen neunzigtausend Juden zusammengekommen sein, und an ihrer Spitze ein Schulhaupt Mar-Isaak von Sura[3]), um dem von seinen eigenen Anhängern lau unterstützten Kalifen zu huldigen (um 658). Der

[1]) Note 11.

[2]) Schahrastani, Religionssekten Text ed. Cureton 132 f. Haarbrückers Übersetzung I. 200.

[3]) [Isak war Schulhaupt in Firûz Schabur, wo zeitweilig ein Lehrhaus bestand; vgl. Monatsschrift, Jahrg. 52 meine Notiz].

unglückliche Ali nahm diese Huldigung hoch auf[1]) und erteilte sicherlich dem jüdischen Schulhaupte Privilegien, wie dem chaldäischen Katholikos. Wahrscheinlich datiert sich von dieser Zeit und dieser Veranlassung der Brauch her, daß das Schulhaupt von Sura eine gewisse Würde bekleidete und den Titel Gaon[2]) (Würdenträger) annahm. Mit dem Gaonat waren gewisse Befugnisse verbunden, welche selbst auch der politisch hochgestellte Exilarch nicht anzutasten wagte. Es gestaltete sich dadurch ein eigentümliches Verhältnis zwischen diesen von Hause aus rivalisierenden Ämtern, dem Exilarchat und dem Gaonat, das zu Mißhelligkeiten führte. Mit Bostanaï und Mar-Isaak, den von den Chalifen anerkannten jüdischen Würdenträgern, beginnt daher ein neuer Abschnitt in der jüdischen Geschichte, die gaonäische Epoche.

Ob Bostanaï damals noch am Leben war, als die Juden Babyloniens Ali huldigten, und wie er sich dazu verhielt, ist ungewiß. Es wird weiter nichts von ihm erzählt, als daß er fromme Gesinnungen hatte[3]) und in Pumbadita begraben war, wo sein Grab noch in spätester Zeit ein Gegenstand der Verehrung war.[4]) Nach seinem Tode brach eine Spaltung in seinem Hause aus, welche kein günstiges Licht auf seine Söhne wirft. Bostanaï hinterließ nämlich mehrere Söhne von verschiedenen Frauen, von denen einer Sohn der persischen Königstochter Dara war. Dieser mag, weil in seinen Adern königliches Blut floß, des Vaters Liebling gewesen und vielleicht zum Nachfolger in der Exilarchenwürde bestimmt worden sein. Seine Brüder von den jüdischen Frauen waren daher neidisch auf ihn und behandelten ihn als einen Sklaven, d. h. als einen von einer gefangenen Nichtjüdin Geborenen, der allerdings nach talmudischem Rechte als Unfreier galt, sobald er nicht den Beweis liefern konnte, daß seine Mutter oder er selbst förmlich durch eine

[1]) Scherira Sendschreiben ed. Goldberg S. 39. Vgl. Note 13.

[2]) Der Titel Gaon scheint nicht hebräischen, sondern arabischen oder persischen Ursprungs zu sein. [Es ist jedoch zu bemerken, daß der Titel auf die biblische Wendung גאון יעקב in Ps. 47, 5 zurückzuführen ist, und daß der volle Titel lautete: ראש ישיבת גאון יעקב. Vgl. Rabbin. S. 128 Anm. 19. Im übrigen muß die Gaonatswürde schon einige Zeit vorher bestanden haben, wie aus dem Scherira-Brief (ed. Neubauer Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 33 oben, hervorgeht. Zur neuesten Darstellung der Gaonenepoche vgl. Bacher-Epstein in Jewish Encyclopaedia V, 567—71.]

[3]) Folgt aus dem Gutachten Responsa Schaare Zedek p. 3a Nr. 17.

[4]) Benjamin von Tudela Itinerarium bei der Stadt Pumbadita.

Urkunde (Emanzipationsakte) in den Stand der Freien erhoben worden war. Eine solche Urkunde fand sich aber nicht vor. Die Brüder gingen daher mit dem Vorhaben um, den Sohn von der Königstochter, ihren eigenen Bruder, als Sklaven zu verkaufen. So empörend auch dieses Verfahren von Brüdern gegen einen so nahen Blutsverwandten war, so wurde es doch von einigen Mitgliedern der wahrscheinlich pumbaditanischen Hochschule teils aus religiöser Skrupulosität und teils aus Liebedienerei gegen Bostanaïs legitime Söhne gutgeheißen und unterstützt. Andere Gesetzeslehrer behaupteten dagegen, es sei nicht anzunehmen, daß Bostanaï, der ein frommer Mann war, die persische Königstochter geehelicht hat, ohne ihr vorher in bester Form die Freiheit geschenkt und sie zur ebenbürtigen Proselytin erhoben zu haben. Um nun die ehemalige Königstochter und ihren Sohn vor Demütigung zu schützen, beeilte sich ein Oberrichter Chaninaï für sie von seiten des Gerichtshofes eine Freiheitsurkunde auszustellen. Dadurch war zwar das böse Vorhaben der Brüder vereitelt, aber an dem Sohn der ehemaligen Heidin haftete der Flecken der Illegitimität. Seine Nachkommen wurden bis in die späteste Zeit nicht zum Range von Nachkommen des Bostanaïschen Exilarchenhauses zugelassen.[1])

Der Name von Bostanaïs Sohn, der ihm in der Exilarchenwürde folgte, ist nicht bekannt.[1]) Es scheint, daß unter den Brüdern Streit darüber ausgebrochen ist, und daß sich einer derselben widerrechtlich die Würde von einem der geldgierigen Statthalter, die in Kufa, in der Nähe Suras, residierten, bestätigen ließ. Auch zwischen den Schulhäuptern und den Nachkommen Bostanaïs herrschte Mißhelligkeit, so daß diese genötigt waren, um ihr Ansehen zu behaupten, willkürliche Eingriffe in die Gewohnheiten der beiden Hochschulen von Sura und Pumbadita zu machen.[2]) Die Nachfolger Bostanaïs im Exilarchate setzten willkürlich die Präsidenten der Lehrhäuser ab und ernannten ihnen ergebene Personen an deren Stelle. Die religiösen Führer des Volkes hatten daher einen Ingrimm gegen Bostanaïs Nachkommen. Noch in später Zeit mußte sich eine Autorität des Judentums mit den Worten verwahren: „Ich stamme wohl aus dem Exilarchenhause, aber nicht von den Söhnen Bostanaïs,

[1]) Responsa Schaare Zedek p. 3 a, Nr. 17.

[2]) [Nur in die Angelegenheiten der suranischen Hochschule griffen die Exilarchen ein, wie aus Scheriras Brief S. 36 hervorgeht.]

welche hochmütig waren und ungerechten Druck ausübten".[1]) Die leidenschaftlichen Streitigkeiten um das Kalifat zwischen dem Hause Alis und den Omejaden wiederholten sich im kleinen in dem jüdischen Babylonien. Das halbe Jahrhundert von Bostanaï und der Entstehung des Gaonats bis zum Exilarchat Chasdaïs (um 670 bis 730) ist daher sehr dunkel. Von den fungierenden Gaonen und Schulhäuptern innerhalb dieser Zeit sind ebenfalls nur wenige bekannt und ohne chronologische Reihenfolge. Nach Mar-Isaak, wahrscheinlich dem ersten Gaon der suranischen Hochschule, fungierte R' Hunaï gleichzeitig mit Mar-Râba in Pumbadita (um 670—80).[2]) Diese beiden Schulhäupter erließen eine wichtige Verordnung in betreff der Ehescheidung, wodurch ein talmudisches Gesetz außer Kraft gesetzt wurde. Nach talmudischen Grundsätzen kann nämlich die Ehefrau nur in seltenen Fällen auf Scheidung antragen, und zwar, wenn der Gatte an einer ekeligen Krankheit leidet oder eine widrige Hantierung treibt. Selbst wenn die Frau einen unüberwindlichen Widerwillen gegen den Ehegatten empfindet, soll sie von Gerichtswegen gezwungen werden, bei ihm zu bleiben und ihre Pflichten zu erfüllen, und sie wird mit Verlust der Morgengabe und selbst ihrer Mitgift bedroht, falls sie auf Scheidung besteht. In der saburäischen Zeit hatte man diese Härte ein wenig gemildert, daß, wenn die Frau ihren Widerwillen gegen den Ehegatten nach Verlauf eines Jahres nicht aufgibt, das Gericht wohl auf die Ehescheidung eingeht, und den Gatten dazu zwingt, die Frau aber dadurch Einbuße an ihrem Vermögen erleiden soll. Dadurch wurde aber die Milde trügerisch. Durch die Herrschaft des Islam änderte sich das Sachverhältnis. Da der Koran die Stellung der Frauen ein wenig gehoben hatte und der Ehegattin gestattet, auf Scheidung anzutragen, wandten sich unzufriedene Ehefrauen an das mohammedanische Gericht und erzwangen, ohne Verlust, die Ehescheidung. So sehr hatte in kurzer Zeit die Anschauung des herrschenden Volkes auf die Juden eingewirkt. Infolgedessen führten R' Hunai und Mar-Râba eine vollständige Reform der Ehescheidungsgesetze ein. Sie hoben nämlich das talmudische Gesetz vollständig auf und gestatteten der Ehefrau auf Ehescheidung anzutragen, ohne daß die

1) Scherira Sendschreiben S. 37, 39.

2) Vgl. Sepher ha-Ittur I. 59 b: מדתקינו רבנן סבוראי בשנת תתק"סב למינן שטרות ביומי מר רבנא גאון מפומבדיתא מר בא ומר רב הונא גאון מסורא ואיהו הוא דאסר בנתא ואיתי תנא הויא דהאשה נקנית.

Frau dadurch irgendeinen Verlust an dem ihr Zukommenden zu erleiden haben sollte.[1]) Es trat hierdurch ein Gleichheitsverhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau gesetzlich ein.

Auf diese beiden Schulhäupter folgten in Sura Mar-Scheschna ben Tachlifa, der offiziell Mascherschaja zeichnete, und in Pumbadita Mar-Bußaï oder Bostanaï (um 680—689), von denen nichts weiter bekannt ist, als daß namentlich an Scheschna viele gutachtliche Anfragen von auswärtigen Gemeinden gerichtet wurden.[2]) Die Anfragen sind so einfach, daß die gaonäischen Gutachten weiter nichts als die talmudische Entscheidung als Antwort anzuführen brauchten. Diese Tatsache beweist, daß der Talmud im siebenten Jahrhundert noch wenig bekannt war und wenig studiert wurde. Mar-Scheschnas gutachtliche Sprache ist noch in talmudischem Idiom gehalten.[3]) Sein Nachfolger im suranischen Gaonat war Mar-Chaninaï aus Nehar-Pakor (689—697) und sein Kollege in Pumbadita Hunaï Mari ben Joseph (689 bis um 700), von denen gar nichts bekannt geworden. Ebensowenig von ihren Nachfolgern Nahilaï Halevi aus Nares (697—715), R' Chija ans Mesene und Mar-Rabjah nacheinander in Pumbadita (um 700—719).[4]) Während dieser Zeit fungierte der Exilarch Chasdaï, sicherlich ein Enkel oder Urenkel Bostanaïs, von dem nichts mehr bekannt ist, als daß er zwei Söhne hatte, die zum ersten Male biblische Namen von königlichem Klange führten. Der eine hieß Salomo und der andere David[5]), der Vater des Stifters der Karäersekte. Der Exilarch Chasdaï scheint mit den beiden Schulhäuptern in gutem Einvernehmen gestanden zu haben, weil die geschichtlichen Erinne-

[1]) Scherira Sendschreiben 39. Responsa Geonim Schaare Zedek p. 56 a, Chemda G'nusa Nr. 140. Vgl. Tossafot Ketubot 63 b und Ascheri das. No. 35. [Vgl. jed. Rabbinowitz a. a. O. S. 131—2, Anm., u. J. Müller מפתח לתשובות הגאונים, Berlin 1891 S. 63.]

[2]) Responsa das. p. 46 b No. 14; p. 61 b No. 33; Resp. Gaonim (ed. Fischel Leipzig 1858) No. 155 (wiederholt No. 266); No. 350, 351.

[3]) [Aus ihnen können wir betreffs der Lage der Juden entnehmen, daß zuweilen die staatlichen Behörden die religiösen Instanzen zugunsten ihrer Gewaltmaßregeln gegen Juden zu beeinflussen suchten; vgl. Weiß Dor Dor we-Dorschaw, T. IV. Wien 1887 S. 10 u. Halachoth P'sukoth (ed. Müller in Fuchs' Hachoker I, S. 277 Nr. 121).]

[4]) Scherira das. S. 39. Über die Chronologie der gaonäischen Diadoche vgl. meinen Artikel in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1857 S. 336 f. 381 f. und die synchronistische Tafel dazu.

[5]) Vgl. Note 12.

rungen über die Nachfolge aus dieser Zeit weniger verworren sind; in dieser Zeit mag sich daher das gegenseitige Verhältnis der drei Spitzen des jüdisch-babylonischen Gemeinwesens ausgebildet haben (Anfang des achten Jahrhunderts).

Dieses Gemeinwesen, das sich nach außen als eine Art Staat ausnahm, erhielt eine eigene Gliederung. Während das nestorianische Patriarchat, welches ebenfalls religiöse und politische Interessen zu vertreten hatte, eine einzige Spitze, den Katholikos, hatte, dem die übrigen Bischöfe untergeordnet waren, teilte im jüdischen Babylonien der an der Spitze stehende Exilarch seine Machtbefugnisse über die Gemeinden mit dem Gaonat. Beide bildeten zusammen die Einheit des Gemeinwesens. Der Fürst des Exils (Resch-Galuta) vertrat die politische Seite. Er repräsentierte die babylonische Judenheit gegenüber den Kalifen und den Statthaltern und zog die Steuern von den Gemeinden ein, um sie der Staatskasse abzuliefern. Die Exilarchen machten ein fürstliches Gepränge, trugen Prachtgewänder, fuhren in Staatswagen und hatten Vorreiter und eine Art Leibwache und große, überhaupt fürstliche Huldigung.[1]) Die religiöse Einheit des Judentums dagegen war in dem zweigestaltigen Gaonat dargestellt. Es legte den Talmud aus, um ihn aufs Leben anzuwenden, erließ neue Gesetze und Bestimmungen, sorgte für deren Erfüllung und verhängte Strafe über die Übertreter. Die richterliche Gewalt teilte der Exilarch mit dem Gaon von Sura und dem Schulhaupte von Pumbadita. — Es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß damals fast sämtliche Religionsbekenntnisse einen politischen Halt suchten und das Geistliche mit dem Weltlichen zu vereinen strebten. Das römisch-katholische Christentum, oder die lateinische Kirche, suchte in Italien einen politischen Schwerpunkt. Das Kalifat, ursprünglich ein geistliches Amt, wollte, als es politische Gewalt angenommen hatte, das Imamat oder die geistliche Autorität nicht fahren lassen. Das chaldäische Patriarchat, oder die morgenländische Kirche, und das Judentum mochten nicht ohne politische Gewalt bleiben und suchten sie, wenn auch in beschränktem Maße, mit Unterordnung unter das Kalifat, mit der geistlichen zu verbinden.

Das Verhältnis des Exilarchen zu den Schulhäuptern[2]) ge-

[1]) Vgl. Note 11. [2]) [Über das Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat vgl. jetzt meine Abhandlung im Jahrg. 52 der Monatsschrift.]

staltete sich derart, daß dem ersten das Ernennungsrecht derselben zustand, doch wohl nicht ohne Zustimmung des akademischen Kollegiums. Das Schulhaupt des suranischen Lehrhauses war aber allein berechtigt, den Titel Gaon zu führen neben dem alten Titel Resch-Metibta, der Präsident der pumbaditanischen Hochschule dagegen hatte offiziell jenen Titel nicht. Überhaupt genoß der Gaon von Sura mit der Hochschule eine durchgängige Bevorzugung vor seinem pumbaditanischen Kollegen teils durch die Erinnerungen an deren große Gründer Rab und R' Aschi, und teils durch deren Nähe zu Kufa, der Hauptstadt von Irak und dem islamitischen Osten. Das Schulhaupt von Sura saß bei feierlichen Gelegenheiten zur rechten Seite des Exilarchen, hatte überall den Vortritt, erhielt von gewissen Einkünften zwei Drittel für sein Lehrhaus und vertrat den Exilarchen, wenn die Würde erledigt war. Eine Zeitlang wurde auch zum Präsidium des pumbaditanischen Lehrhauses nur ein Mitglied des suranischen Kollegiums ernannt, so daß diese Hochschule sich nicht aus sich selbst ergänzen durfte. Es war dieselbe Abstufung in der Hierarchie, wie in der nestorianischen Kirche, daß der Bischof von Kaskar zwar unter dem Katholikos stand, aber den Vorrang vor den übrigen Bischöfen des Landes hatte.

Da der Exilarch durch das Privilegium der ersten Kalifen fürstliches Ansehen genoß, so wurde er auch mit einer gewissen Feierlichkeit und mit Pomp in seine Würde eingesetzt. Obwohl das Amt erblich im Hause Bostanaïs war, so gehörte doch zur Ernennung eines neuen Exilarchen die Zustimmung der beiden Hochschulen, und es bildete sich allmählich ein Zeremoniell für die Huldigung aus.[1]) Die Würdenträger der beiden Hochschulen samt ihren Kollegen und die angesehensten Männer des Landes begaben sich zum Aufenthaltsorte des designierten Exilarchen, der vermutlich eine Zeitlang in Sura wohnte. In einem großen und ausgeschmückten Raume waren Ehrensitze für ihn und die beiden Vertreter der Hochschulen vorbereitet. Der Gaon von Sura hielt eine Anrede an den künftigen Fürsten des Exils, machte ihn auf die Pflichten seines hohen Amtes aufmerksam, warnte ihn, sich nicht über seine Brüder in Hochmut zu erheben. An einem Donnerstag fand stets die eigentliche Huldigung statt, die in der Synagoge vor sich ging. Sie bestand

[1]) Ausführlich beschrieben in Ibn-Vergas Schebet Jehuda Nr. 42 aus einem alten gaonäischen Responsum und von dem Babylonier Nathan in Jochasin; vgl. Note 13; [ferner [Goldziher in] RÉJ. j. VIII, 122—125.]

darin, daß die beiden Würdenträger ihm die Hand aufs Haupt legten und unter Trompetenklang riefen: „Es lebe unser Herr, der Fürst der und der, der Fürst der Gefangenschaft!“ Das Volk, das bei dieser Gelegenheit zahlreich herbeizuströmen pflegte, stimmte jubelnd ein. Alle Anwesenden gaben darauf dem neuernannten Exilarchen das Ehrengeleite von der Synagoge in sein Haus, und von allen Seiten flossen ihm Huldigungsgeschenke zu.

Am darauffolgenden Sabaat war feierlicher Gottesdienst für den neuen Fürsten. Eine turm- säulenartige Emporbühne wurde eigens für ihn in der Synagoge eingerichtet und mit kostbaren Stoffen ausgeschmückt, damit ihm, gleich den Königen aus dem Hause Davids ehemals im Tempel die Auszeichnung erwiesen werde, auf einem erhöhten und von dem Volke getrennten Sitz zu erscheinen. Unter einem zahlreichen und ehrenvollen Gefolge wurde er zum Gottesdienste geleitet, wo der Vorbeter abwechselnd mit einem volltönenden Chor die Gebete vortrug. Auf die Tribüne geführt, näherte sich dem Exilarchen das Oberhaupt des suranischen Gaonats, beugte das Knie vor ihm und setzte sich zu seiner Rechten. Dasselbe tat sein Kollege von Pumbadita und nahm darauf den linken Sitz ein. Bei dem Vorlesen aus dem Gesetze (Pentateuch) brachte man die Thorarolle zu dem Exilsfürsten, was als ein besonderes königliches Vorrecht angesehen wurde. Auch räumte man ihm dabei den sonst nur den Abkömmlingen aus aharonidischem Hause gebührenden Vorrang ein, die Reihe der Vorlesungen aus dem Gesetze zu eröffnen. Ehrenhalber diente ihm der Präsident der suranischen Hochschule als Dolmetsch (Meturgeman) für den gelesenen Abschnitt. Nach dem Vorlesen aus der Gesetzesrolle pflegte der Exilsfürst einen halachischen und hagadischen Vortrag zu halten. Doch durfte der Exilarch, wenn er nicht gelehrt war, diese Funktion dem Gaon von Sura übertragen. In dem Schlußgebete für die Verherrlichung des Gottesnamens (Kadisch, Gloria) wurde der Name des Exilarchen erwähnt: „Dies möge eintreffen beim Leben des Fürsten.“ Darauf folgte ein besonderer Segen für ihn, die Häupter der Hochschule und deren Glieder (Jekum Purkan). Die Namen der Länder, Städte und Personen aus nah und fern, welche durch Spenden ihre Teilnahme an die Hochschulen bekundeten, wurden ehrenvoll erwähnt. Eine feierliche Prozession aus der Synagoge in das Haus oder den Palast des Exilsfürsten und ein glänzendes Gastmahl für die Würdenträger, die hervorragenden Personen, wozu auch Staatsbeamte zugezogen

zu werden pflegten, bildeten den Schluß dieses eigentümlichen Huldigungsaktes für den Exilarchen.

Einmal im Jahre, in der dritten Woche nach dem Hüttenfeste, fand eine Art Cour beim Exilarchen statt. Die Schulhäupter mit ihren Kollegien, die Gemeindevertreter und sonst noch viel Volkes fand sich bei ihm in Sura ein, wahrscheinlich mit Huldigungsgeschenken. Am Sabbat fand dann dasselbe Zeremoniell statt, wie bei der Ernennung. Auch Vorträge wurden in der Courwoche gehalten, und diese Cour hieß die große Versammlung (Kallah-Rabati), oder die Exilarchenfahrten (Rigle di Resch Galuta).[1] Der Exilsfürst bezog seine Einkünfte für sein Haus und zur Behauptung seiner Würde teils von gewissen Landstrichen und Städten und teils von außerordentlichen Einnahmen. Die Distrikte Naharowan (östlich von Tigris), Farsistan, Holwan, so weit der Gerichtsbezirk des Exilsfürsten reichte, brachten ihm noch in den schlimmsten Zeiten des Verfalls siebenhundert Golddenare (ungefähr 700 Dukaten) ein[2], um wieviel mehr erst in der Zeit des Glanzes und der Machthöhe! Der Exilsfürst hatte aber auch das Recht, den Gemeinden seines Gerichtssprengels eine Zwangssteuer aufzulegen[3], und die Beamten des Kalifats unterstützten ihn darin, weil sie selbst ihren Vorteil dabei fanden.

Den zweiten Rang in dem jüdisch-babylonischen Gemeinwesen oder kleinen Vasallenstaate nahm der Präsident der Hochschule von Sura ein, der, wie schon erwähnt, allein offiziell den Titel Gaon führte und bei allen Gelegenheiten den Vortritt und den Vorrang vor seinem Kollegen von Pumbadita hatte, selbst wenn jener ein Jüngling und dieser ein Greis war.[4] Indessen hatte auch die pumbaditanische Hochschule in bezug auf innere Verwaltung und Geschäfte vollständige Gleichheit und Unabhängigkeit, wenn nicht der eine oder der andere Exilarch nach orientalischem Regimente widerrechtliche Eingriffe machte. — Die Präsidenten der beiden Lehrhäuser waren von einem Kollegium umgeben, welches eine Rangstufe höherer und niederer Mitglieder bildete. Dem Präsidenten zunächst stand ein Oberrichter (Dajan di Baba, Ab-Bet-Din)[5],

[1]) Vgl. Note 13.

[2]) [Da die Einkünfte des Gaon von Sura nach Jochasin (ed. Krakau S. 124 a unt.), 1500 Dukaten betragen haben, so müssen die des Exilarchen doch wohl größer gewesen sein.]

[3]) Nathan der Babylonier bei Zakuto in Jochasin. [4]) Das.

[5]) [Der Dajan di Baba ist nicht identisch mit dem Ab-Bet-Din. Es

welcher die richterlichen Funktionen ausübte und in der Regel designierter Nachfolger war. Unter ihm standen sieben Vorsteher der Lehrversammlung (Resché-Kallah) und drei, welche die Titel Genossen oder Gelehrte (Chaberim) führten, die zusammen den engeren Senat gebildet zu haben scheinen (Alufim).[1]) Nächstdem gab es ein Kollegium[2]) von 100 Mitgliedern, welches in zwei ungleiche Körperschaften zerfiel, in eine von siebzig Mitgliedern, welche das große Synhedrion repräsentierte, und in eine von dreißig, welche das kleine Synhedrion, bildete. Die siebzig Mitglieder waren ordiniert, also zum Aufsteigen befähigt, und führten den Titel Lehrer. Sie standen unter den sieben Vorstehern der Lehrversammlung, ohne daß das Verhältnis zueinander recht klar wäre. Die Dreißig oder das kleine Synhedrion scheinen nicht vollberechtigt Sitz und Stimme gehabt zu haben, sondern bildeten nur Kandidaten (B'ne-Kijumé).[3]) Die Mitglieder des Kollegiums vererbten ihre Stellen meistens auf ihre Söhne. Nur das Präsidium war nicht erblich.[4])

Dieses eigentümlich organisierte und abgestufte Kollegium der

gab einen Oberrichter des Exilarchenhofes, der רייש דיינא דיבבא דמרותא genannt wurde, und einen Oberrichter des Gaonats, das einen besonderen Gerichtshof, ב"ד של ישיבה oder שׁעַר שלישיבה hatte; vgl. meine Notiz im Jahrg. 52 der Monatsschrift.]

[1]) Vgl. Harkavy, Samuel b. Chofni. [Anm. 128.]

[2]) [Zu der in Nachstehendem gegebenen Schilderung der Verfassung der Lehrhäuser ist zu bemerken, daß das eigentliche Gelehrtenkollegium im ganzen nur aus 70 Mitgliedern bestanden hat, unter denen es insofern eine Abstufung gab, als die älteren Gelehrten, vielleicht drei Reihen bildend, zu halachischen Entscheidungen berufen waren, indem der Ausdruck „ordiniert" nicht wörtlich zu nehmen ist, während den Gelehrten der anderen Reihen, den sogenannten B'ne Sijume, mehr die diskussive Ausarbeitung der im Lehrhaus gepflogenen Verhandlungen und deren Abschluß oblag. Die Haupttätigkeit der Hochschulen bestand immerhin in der Erörterung des im Talmud niedergelegten Stoffes und der Festsetzung der Halacha. Infolgedessen wurde auch den Schülern große Aufmerksamkeit zugewendet. Es gab sogenannte Talmidim oder Talmide Chachamim, die eigentlichen Schüler, und die sogen. Tarbizaï, die zwar für das Lehrhaus noch nicht reif waren, die aber keineswegs ganz von der Fürsorge seitens des Lehrhauses ausgeschlossen waren und deren Notizen auch stellenweise im Talmudtext Aufnahme gefunden haben, wie Brüll a. a. O. S. 78 ff. ausführt. Vgl. zu dieser hier gegebenen Darstellung meine Bemerkungen im Jhrg. 52 der Monatsschr.]

[3]) [Die Bezeichnung lautet B'ne Sijume, vgl. Halberstamm in Kobaks Jeschurun Jahrg. V, T. I, S. 137.] [4]) Vgl. Note 13.

beiden Hochschulen verlor aber allmählich den Charakter eines Lehrkörpers und erhielt den eines beratenden und beschließenden Parlaments. Zweimal im Jahre kam das Kollegium in hergebrachter Weise zu gemeinschaftlicher Sitzung (Kallah) zusammen, im März und September (Adar und Elul), und tagte jedesmal einen ganzen Monat (Kallah-[Versammlungs-]Monat). Während dieser Zeit beschäftigten sich die Mitglieder zwar auch theoretisch mit Erörterung und Erläuterung eines früher schon als Thema aufgegebenen Talmudabschnittes. Aber die Haupttätigkeit der Sitzung war praktischen Zwecken zugewendet. Neue Gesetze und Verordnungen wurden beraten und zum Beschlusse gebracht, und Anfragen, die von auswärtigen Gemeinden während des Semesters eingelaufen waren, wurden besprochen und gutachtlich beantwortet. Diese Veränderung in den Funktionen der Hochschule war durch die veränderten Zeitumstände geboten. In der Amoräerzeit, solange der Talmud noch nicht abgeschlossen, der Lehrstoff der Mischna mit den Zusätzen und Folgerungen noch nicht jedermann zugänglich war, nahm das Schulhaupt auf die Jünger Rücksicht, indem es ihnen die Mischna erläuterte und die daran sich knüpfenden Traditionen einprägte. Sobald aber der Talmud als ein umfassendes Corpus juris abgeschlossen war, konnte man die lebendigen Träger und Ausleger halb und halb entbehren. Eigenes Studium trat an die Stelle lebendiger Mitteilung, und nur dunkle, verwickelte Partien bedurften der Erläuterung von seiten eines Kundigeren. Aber dazu bedurfte es nicht gerade des Schulhauptes, und darin bestand auch nicht seine Überlegenheit. Der Abschluß und die Verbreitung des Talmuds hat daher das Band gelöst, welches früher Meister und Jünger umschlang, solange jener noch Quelle der Überlieferungen war, und diese sich nur auf diesem Wege Kunde verschaffen konnten. Jetzt aber war der Präsident des Lehrhauses mehr für die Senatsmitglieder und für die Gesamtjudenheit als geistlicher Gesetzgeber und offizieller Vertreter des Judentums, als für den Jüngerkreis vorhanden. Selbst bei den theoretischen Debatten über Talmudabschnitte nahm das Lehrhaus keine Rücksicht auf die Jünger. Sie hatten auch gar nicht in den Beratungssaal Zutritt, sondern saßen in einem daranstoßenden Hofe (Tarbiza), wo sie zuhörten oder auch nicht zuhörten. Von diesem Umstande erhielten die Jünger den Spottnamen „Höfler" (Tarbizaï).[1] Nur den Mitgliedern des

[1]) Belehrend ist dafür die Stelle Menachot 82 b (nach der Lesart des

Kollegiums wurde für das Semester bis zur Versammlung ein bestimmtes talmudisches Thema zum gründlichen Studium aufgegeben, die Talmudjünger dagegen waren nicht an das Thema gebunden und überhaupt auf Selbststudium angewiesen.[1])

Je mehr sich die Lehrhäuser von Sura und Pumbadita in regelmäßig tagende Synoden verwandelten, desto mehr überwog die praktische Tätigkeit die theoretische. Nach und nach nahm die Beantwortung der zahlreich von auswärts eingelaufenen Anfragen über religiöse, sittliche und zivilrechtliche Punkte einen großen Teil der Sitzungen in Anspruch. An jedem Tage wurde eine Reihe von Anfragen vorgelesen, besprochen und erörtert. Jedes Mitglied des Kollegiums durfte sich an der Debatte beteiligen, und am Ende resümierte der Präsident die verschiedenen Ansichten, entschied endgültig und ließ den Entscheid von dem Sekretär niederschreiben. Zum Schlusse der Sitzung wurden sämtliche gutachtlichen Bescheide noch einmal vorgelesen, von dem Schuloberhaupte im Namen des ganzen Kollegiums unterschrieben, mit dem Siegel der Hochschule (Chumrata) bekräftigt und der betreffenden Gemeinde — durch Boten — mit einer feierlichen Grußformel von seiten des Kollegiums zugesandt. Ein solches Sendschreiben pflegte von den Gemeindemitgliedern mit ebensoviel Ehrfurcht aufgenommen zu werden, wie eine päpstliche Bulle in katholischen Kreisen. Jede Gemeinde pflegte mit den Anfragen zugleich reiche Geldspenden einzuschicken. Gingen diese Spenden für eines der beiden Lehrhäuser ein, so hatte das andere keinen Anteil daran. Wurden sie aber ohne bestimmte Angabe zugesendet, so erhielt die suranische Schule, als die erste, zwei Dritteil davon und das übrige gehörte der Schwesterschule. Diese eingegangenen Spenden verteilte der Präsident unter die Mitglieder des Kollegiums und die Talmudjünger.[2])

Neben diesen außerordentlichen Einkünften bezogen beide Hochschulen auch regelmäßige Einnahmen von dem ihnen untergebenen Gerichtsbezirke. Zu Sura gehörte der Süden von Irak mit den beiden wichtigen Städten Wasit und Baßra; seine Gerichtsbarkeit erstreckte sich bis Ophir (Indien oder Jemen?). In späterer Zeit belief sich die Einnahme von diesen Ländern noch immer auf

Aruch: Artikel Tarbiza), wo Kallah und Tarbiza entgegengesetzt werden. Vgl. Tossafot dazu, daß die Stelle einer spätern Zeit angehört.

[1]) Nathan Babli das.

[2]) Das.

1500 Golddenare (Dukaten). Zu Pumbadita gehörten die Gemeinden im Norden, und sein Gebiet erstreckte sich bis Chorasan.[1]) Die Ernennung von Richtern für einen Bezirk (Reschut) besorgte wahrscheinlich das Oberhaupt im Verein mit dem Oberrichter und den sieben Gliedern des engeren Senats. Jede der drei Spitzen des jüdisch-babylonischen Gemeinwesens hatte demnach die Befugnis, in einem abgegrenzten Bezirke Richter für die dazu gehörigen Gemeinden zu ernennen; die Gemeinden standen also entweder unter der Botmäßigkeit des Exilsfürsten oder des Gaon von Sura oder hingen von der pumbaditanischen Hochschule ab. Der für eine Gemeinde ernannte Richter erhielt von seiner Behörde ein Diplom (Pitka di-Dajanuta).[2]) Die Richter, welche den Titel Dajan führten, hatten aber nicht bloß zivilrechtliche, sondern auch religiöse Entscheidung zu treffen und waren hiermit auch Rabbiner. Der ernannte Richter-Rabbiner wählte sich aber aus den Gemeindegliedern zwei Beisitzer (Sekenim) und bildete mit ihnen das Richter- und Rabbinats-Kollegium. Von dem Richter-Rabbiner wurden alle gültigen Instrumente, Ehepakten, Scheidebriefe, Wechsel, Kaufscheine und Schenkungsurkunden bestätigt. Er war hiermit auch Gemeindenotar und erhielt für diese verschiedenen Funktionen teils einen bestimmten Beitrag von jedem selbständigen Gemeindegliede, teils Honorar für das Ausstellen der Urkunden und endlich ein wöchentliches Gehalt von den Fleischverkäufern.[3]) Dem Dajan war auch ein Sekretär beigegeben, den er selbst besolden mußte. Wahrscheinlich standen auch die Kinderschulen, welche mit den Synagogen verbunden waren, unter der Aufsicht des Richter-Rabbiners.

Die Gemeindeverfassung im jüdischen Babylonien, welche der ganzen Judenheit zum Muster diente und sich teilweise bis auf die neueste Zeit behauptet hat, war folgendermaßen gestaltet: An der Spitze der Gemeinde stand eine Kommission für Besorgung der gemeindlichen Interessen, bestehend aus sieben Mitgliedern. Sie sorgte zunächst für Aufrechterhaltung der eingeführten Ordnung, und ganz

[1]) Nathan Babli.

[2]) Responsa Geonim Schaare Teschubah Nr. 217. Halachot Gedolot (ed. Wien) S. 33a, vgl. Frankels Monatsschrift Jahrgang 1858. S. 237. Jahrgang 1859 S. 109. Vgl. noch RÉJ. V. p. 206. (MS. Petersburg f. 78). [Vgl. jetzt hierzu Harkavy, T'schuboth ha-Geonim Berlin 1887 Nr. 180 S. 81 u. auch S. 355—356.]

[3]) Folgt aus dem Berichte des Nathan Babli und Resp. Schaare Zedek S. 75, Nr. 14.

besonders lag ihr die Ordnungspflege ob, welche der Talmud als die erhabenste Pflicht einschärft. Die Vorsteher wurden daher als Versorger der Gemeinde, Parnese ha-Keneset bezeichnet. Sie wurden nach einem unbekannten Wahlmodus von sämtlichen beitragsfähigen Gemeindegliedern erwählt, welche als solche das Wahlrecht hatten (Borrerim).[1] Die Aufsicht über die Gemeindeangelegenheiten hatte der Delegierte des Exilarchen oder eines der Schulhäupter. Er hatte auch die Befugnis, über widersetzliche Mitglieder Strafen zu verhängen. Die Strafen bestanden entweder in Geißelhieben (Bastonade) oder in Bann.[2] Der Bannstrahl, diese unsichtbare Waffe des Mittelalters, welche die Getroffenen zu wandelnden Leichen machte, ist zwar jüdischerseits weder so oft, noch so willkürlich geschleudert worden, wie in der Christenheit, aber er schwirrte auch da schauerlich genug. Der einfache Bann (Niduj) traf denjenigen, welcher sich den religiösen oder behördlichen Anordnungen nicht fügte. Er war milde in der Form, indem nicht jedermann gehalten war, sich von dem Gebannten zu entfernen, und noch weniger seine eigenen Familienglieder. Wer aber innerhalb der Frist von dreißig Tagen nicht Reue zeigte und um Aufhebung des Bannes antrug, verfiel in den schweren Bann (Cherem, Peticha).[3] Dieser Bann verscheuchte seine engsten Freunde von ihm, vereinsamte ihn inmitten der Gesellschaft, ließ ihn wie einen vom Judentume Ausgestoßenen behandeln. Niemand durfte mit ihm geselligen Umgang pflegen, wenn er nicht derselben Strafe verfallen wollte. Die Kinder des Gebannten sollten aus der Schule und seine Frau aus der Synagoge gewiesen werden. Man durfte seine Toten nicht bestatten und nicht einmal seinen neugeborenen Sohn in den Abrahamsbund aufnehmen. Jedes Abzeichen des Judentums sollte ihm entrissen und er als ein von Gott Verfluchter gebrandmarkt werden. Die Bekanntmachung des Bannes wurde an das Gerichtsgebäude angeheftet und der Gemeinde mitgeteilt.[4] Indessen so traurig auch der Bann

[1]) Folgt aus demselben Gutachten.

[2]) Nathan Babli das. Respons. Schaare Zedek p. 91, Nr. 38.

[3]) [Die Peticha war nur die Ankündigung der Exkommunikation, des sogen. שמתא; vgl. Revue a. a. O. und Harkavy a. a. O. Nr. 182, S. 84: וכתבנא עלוהי פתיחא דנן לשמותיה.]

[4]) Diese Bannstrenge wird beschrieben in Respons. Gaonim Schaare Zedek p. 75 Nr. 14 und zitiert im Kommentar zu Alfaßi Traktat Baba-Kama, letzter Abschnitt Nr. 200. Der Gewährsmann, der Gaon R'Paltoj (842—58), gibt nicht gerade an, daß dieser Bann erst zu seiner Zeit eingeführt wurde,

mit seinen Folgen war, so war er das einzige Mittel zu einer Zeit, wo dem großen Haufen nicht mit Überzeugung beizukommen war, die religiöse Einheit zu wahren, das Recht zu handhaben und die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten.

Das jüdische Gemeinwesen, der exilarchatische Staat in Babylonien, so abhängig er auch von den Launen der islamitischen Statthalter und der Willkür der eigenen Träger war, erglänzte in der Ferne mit dem Glorienscheine von Macht und Größe. In dem Exilsfürsten erschien den Juden auf dem ganzen Erdenrund, soweit sie dunkle Kunde davon hatten, das davidische Zepter immer noch fortbestehend, und in den Gaonen der beiden Hochschulen sahen sie die lebendigen Träger und Fortpflanzer der idealen talmudischen Zeit. Je weiter sich die Herrschaft des Kalifats im Hause Omejas erstreckte, im Norden bis Transoxanien, im Osten bis Indien, im Westen und Süden bis Afrika und zu den Pyrenäen, je mehr Anhänger fanden die babylonisch-jüdischen Oberhäupter. Jede Eroberung der mohammedanischen Feldherren erweiterte die Grenzen für die Herrschaft des Exilsfürsten und der Gaonen. Selbst Palästina ordnete sich Babylonien unter[1]), da es des Mittelpunktes beraubt war. Die Herzen aller Juden schlugen den Machtinhabern am Euphrat entgegen, und ihre Spenden strömten ihnen freiwillig zu, damit das Haus Davids würdig auftreten und die talmudischen Hochschulen in Glanz fortbestehen könnten. Sich dem Mittelpunkt in Babylonien unterzuordnen, gebot ebensosehr die religiöse Pflicht, wie das patriotische Gefühl. Selbst aus Spanien und Frankreich wurde den Würdenträgern gehuldigt. In den Synagogen wurde allsabbatlich zum Schluß des Gebetes der Segen Gottes erfleht für den Exilsfürsten, die Schulhäupter und ihre Kollegien. Der Schmerz des Zerstreutseins in alle Winkel der Erde war durch das Bewußtsein gelindert, daß da an den Strömen Babels, wo die Blüte des jüdi-

sondern setzt ihn als etwas in den babylonischen Jeschibot Bekanntes voraus. Vergebens bezweifelt Salomon Luria (zu Baba-Batra das.) teilweise die Echtheit dieses Responsum. Es ist genug bezeugt durch die Milderung, welche in R'Hais Zeit eingeführt wurde. Vgl. Resp. Schaare Teschuba Nr. 41. [Vgl. jetzt auch das von Marmorstein in Monatsschrift 1906, S. 596—599 veröffentlichte Fragment des Briefes eines vom Bann Betroffenen.]

[1]) Folgt aus Abraham Ibn-Dauds Sefer ha-Kabbalah (ed. Amst.) p. 69 b.

schen Volkes sich in seiner Vollkraft niedergelassen, wo die großen Amoras gelebt und gewirkt, ein fast staatliches jüdisches Gemeinwesen bestehe. Dort in dem Ursitze jüdischer Größe strömte, so wurde im jüdischen Kreise allerwärts geglaubt, der Urquell altjüdischer Weisheit. „Gott habe die Hochschulen von Sura und Pumbadita zwölf Jahre vor der Einäscherung des Tempels durch Nebukadnezar entstehen lassen und sie besonders geschützt. Sie haben nie Verfolgungen durch Rom und Byzanz erlitten, keinen Zwang und keine Knechtung gekannt. Von dort aus werde die Erlösung Israels ausgehen, und die Bewohner dieses glücklichen Erdpunktes werden auch von den Leiden der messianischen Zeit verschont bleiben". [1]) Das war die Anschauung derer, welche das Exilarchat und Gaonat nicht mit eigenen Augen gesehen hatten. Es galt für eine Ehre, nach dem Tode in einer Trauerfeierlichkeit an den Hochschulen erwähnt zu werden. Dazu wurde ein Tag an jedem Versammlungsmonat bestimmt. Die Tätigkeit der Lehrhäuser ruhte an demselben, die Kollegienmitglieder trauerten um die verstorbenen Wohltäter der Hochschulen innerhalb eines Jahres und beteten für deren Seelenruhe (Hespéd, Aschkabá). Selbst von Frankreich und Spanien sendete man später eine Liste der Verstorbenen ein, um sie der Ehre teilhaftig werden zu lassen.[2]) Nur die palästinensischen Gemeinden mochten sich dem babylonischen Gaonat nicht unterordnen und noch weniger dem Exilsfürsten huldigen. In Tiberias, das nach der Eroberung der Mohammedaner wieder Vorort der Gemeinden war, lebten noch Nachkommen jenes Mar-Sutra II., welcher ein Jahrhundert vorher bei der Verfolgung unter dem kommunistischen König Kavâdh als Kind dahin entführt worden war. Diese Nachkommen erbten vom Vater auf Sohn den Vorsitz im Lehrhause und rühmten sich, die echten Sprößlinge des Königs David und die rechtmäßigen Exilarchen zu sein. Die Würdenträger in Babylonien gaben sie als Anmaßer und Eindringlinge aus. Es herrschte daher eine Spannung zwischen den Führern der Juden Palästinas und denen Babyloniens, die so weit ging, daß die ersteren die Laut- und Akzentzeichen, welche in Babylonien eingeführt worden waren, nicht annehmen mochten. Da sie aber nicht entbehrt werden konnten, so wurden sie hier geändert und gemodelt, um den Schein der Nach-

[1]) Midrasch Tanchuma zu Perikope Noach c. 1. Vgl. Zemachs Gutachten zu Ende von Eldad Ha-Dani bei Jellinek Bet-ha-Midrasch II. p. 105.
[2]) Folgt aus Resp. Schaare Zedek p. 20, No. 12. [Vgl. Revue a. a. O.]

ahmung zu vermeiden. Da das babylonisch-assyrische System die Vokalzeichen oberhalb der Konsonanten angebracht hat, so setzten die Tiberienser die Vokalzeichen unterhalb der Buchstaben, führten andere Zeichen für Abteilungen der Versglieder und für Anlautung oder Auslautung der Silben ein und änderten auch teilweise die Figuren. So entstand ein anderes System, das eine Zeitlang als tiberiensisches bezeichnet wurde, aber allmählich das babylonische so sehr verdrängte und in Vergessenheit brachte, daß es allgemein als einziges und ursprüngliches galt.[1])

Die Juden Spaniens, denen eine so glänzende Rolle in der jüdischen Geschichte zugeteilt war, hatten keine Ahnung davon, daß der Umschwung im Osten durch den Eintritt des Islam in die weltgeschichtliche Bewegung auch eine Wendung ihres herben Geschickes herbeiführen würde, und daß sie trotz räumlicher Entfernung mit ihren Brüdern im mohammedanischen Reiche in enge Verbindung kommen würden. Gerade zur Zeit, als ihre Brüder in Irak einen hohen Grad von Freiheit und Selbständigkeit erlangten, hatten sie den Leidenskelch bis zur Hefe leeren müssen. Ein Teil derselben war zum Auswandern, ein anderer Teil zur Annahme des Christentums gezwungen worden und mußte auf Befehl des Königs Chintila in einer Schrift treues Festhalten am katholischen Bekenntnis und aufrichtiges Verwerfen des Judentums geloben (o. S. 71). Nichtsdestoweniger hingen die zwangsweise getauften Juden im westgotischen Spanien dem verpönten Judentume mit ganzer Seele an. Der unabhängige westgotische Adel schützte sie zum Teil vor der Strenge des Königs, und sobald der fanatische Chintila die Augen geschlossen hatte, kehrten sie unter seinem Nachfolger Chindaswind offen zum Judentume zurück.[2]) Denn dieser König war ein Feind der Geistlichen, welche die Macht der Krone zugunsten der Kirche beschränken wollten und stets zu Empörungen bereit waren, wenn der Fürst nicht in ihrem Sinne regierte. Chindaswind trieb diese

[1]) [Neben dem tiberiensischen System gab es noch ein anderes, ein zuerst im Jahre 1894 aus den Schätzen der Genisa in Kairo bekannt gewordenes, jedenfalls auch palästinensisches System, das wohl, weil unpraktischer, als älter anzusetzen ist. Vgl. das ganze Material hierüber bei Kahle, Beiträge zur Geschichte der hebräischen Punktation, in Stades ZAW Jhrg. 1901. S. 273 ff. Vgl. auch meiner Abhandlung in der Monatsschrift Jahrg. 52.]

[2]) [Dahn a. a. O. S. 425 Anm. 2 findet die Angaben d. Verf. „allzubestimmt."]

ins Exil, und sie mußten da Zuflucht suchen, wohin sie die verfolgten Juden getrieben hatten, in Afrika und Südgallien. Während dieser vortreffliche König streng gegen die Anmaßenden war, zeigte er den Juden gegenüber Milde. Trotz des beschlossenen kanonischen Gesetzes, daß jeder gewählte König bei seiner Thronbesteigung einen feierlichen Eid abzulegen habe, weder Juden noch Ketzer in seinem Lande zu dulden, gestattete Chindaswind den verbannten Juden die Rückkehr in ihr Vaterland, und sie wurden während seiner Regierung (642—52) wenig gekränkt.[1] Nur mußten sie eine Art Judensteuer für jeden Kopf an den Staatsschatz leisten (Indictiones judaïcae).[2]

Sein ihm unähnlicher Sohn Receswinth schlug auch in betreff der Juden ein entgegengesetztes Verfahren ein. Aus Fanatismus oder um sich bei der dem Throne feindlichen Geistlichkeit einzuschmeicheln, trug er selbst in der Kirchenversammlung, welche zugleich ein Parlament war, auf strenge Behandlung der Juden an, namentlich derer, welche früher zum Scheine Christen waren. In der Thronrede hielt Receswinth an die Mitglieder der Kirchenversammlung folgende Ansprache: „Ich klage die Lebensweise und das Verhalten der Juden an, weil ich erfahren habe, daß das Land meiner Regierung durch ihre Pest befleckt ist. Denn während der Allmächtige aus diesem Reiche die Ketzereien von Grund aus vertilgt hat, ist diese Schmach der Kirchenschändung allein zurückgeblieben und soll durch unsere Frömmigkeit gebessert oder durch unsere Strenge vertilgt werden. Es haben nämlich einige von ihnen ihren alten Unglauben beibehalten, andere, obwohl durch das Bad der Taufe geläutert, sind so sehr in den Irrtum des Abfalls zurückgesunken, daß an ihnen die Lästerung noch abscheulicher erscheint als an denen, welche nicht durch die Taufe geläutert sind. Ich beschwöre euch daher, daß ihr ohne Vergünstigung und ohne Ansehen der Person einen Gott und dem Glauben wohlgefälligen Beschluß gegen die Juden fassen möget." Das toledanische Konzil (das achte) erließ indes keine neuen Gesetze in betreff der Juden, sondern bestätigte nur die kanonischen Beschlüsse des vierten toledanischen Konzils unter Sisenand (o. S. 69)[3], die streng genug waren. Demnach durften

[1] Vgl. die Dissertation: Die westgotische Gesetzgebung in betreff der Juden, im Programm des jüd. theol. Seminars 1858 S. 11 f.

[2] Das. S. 20.

[3] Concilium Toletanum VIII. prafatio 12, 13 und canon XII bei d'Aguirre, collectio conciliorum II. p. 540, 547.

die Juden im Lande bleiben, nur durften sie keine christlichen Sklaven besitzen, kein Amt bekleiden und auch nicht als Zeugen gegen Christen zugelassen werden.[1]) Es traf sie also im westgotischen Spanien dieselbe Entwürdigung, wie ein Jahrhundert vorher im byzantinischen Reiche (o. S. 21), daß ihrem Worte und ihrem Eide keine Glaubwürdigkeit beigemessen werden sollte. Aber noch viel härter war das Los derer, welche während der Verfolgung zum Scheine das Christentum angenommen hatten. Sie wurden gezwungen, im Schoße der Kirche zu verbleiben und mußten neuerdings das Judentum abschwören. Eine Flucht war ihnen unmöglich, denn die schwerste Strafe war über denjenigen verhängt, der sich dem Christentume entziehen, sich irgendwo verbergen oder gar das Land verlassen wollte. Selbst die Mitwisser und Beförderer einer Flucht sollten der Strafe verfallen. Die Geschichte hat die Namen derer nicht aufbewahrt, welche sich für ihre Religion geopfert haben. Diejenigen aber, welche den Schein fortsetzten und sich doch innerlich zum Judentum bekennen wollten, mußten neuerdings einen Abschwörungsschein (placitum Judaeorum) ausstellen. Die Juden der Hauptstadt Toletum (Toledo) unterschrieben am 18. Februar 654 ihr Bekenntnis folgenden Inhalts für den König Receswinth: Sie hätten zwar schon unter dem König Chintila gelobt, im katholischen Glauben zu verharren, aber ihr Unglauben und der angestammte Irrtum von ihren Vorfahren hätten sie gehindert, Christus als ihren Herrn anzuerkennen. Jetzt aber versprächen sie freiwillig für sich, ihre Frauen und Kinder, daß sie sich nicht mehr mit den Riten und Bräuchen des Judentums befassen wollten. Sie wollten nicht mehr mit ungetauften Juden verdammenswerten Umgang pflegen, nicht mehr unter Verwandten (Bruder- und Schwesterkindern) heiraten, nicht mehr jüdische Frauen heimführen, nicht mehr jüdische Hochzeitsgebräuche beibehalten, nicht mehr Beschneidung üben, nicht Passah, Sabbat und andere jüdische Feste feiern, nicht mehr die Speisegesetze des Judentums beobachten, überhaupt nicht mehr das üben, was die Satzung der Juden und die verabscheuungswürdige Gewohnheit vorschreiben. Sie wollten vielmehr mit aufrichtiger Hingebung gemäß den Evangelien und der apostolischen Tradition glauben und bekennen und die Kirchenvorschriften ohne List und Schein beobachten. Nur das eine sei ihnen unmöglich, Schweinefleisch zu genießen; sie könnten diesen

[1]) Vgl. Dissertation S. 25.

Widerwillen nicht überwinden. Sie versprächen indes, das, was mit Schweinefleisch gekocht ist, ohne Scheu zu genießen. Derjenige unter ihnen, welcher sich eine Übertretung des Versprochenen zu schulden kommen lassen werde, sollte von ihnen selbst oder von ihren Söhnen mit Feuer oder durch Steinigung getötet werden; das alles beschwören sie bei der Trinität. Doch stünde es dem Könige frei, ihn zu begnadigen, alsdann aber sollte der Übertreter als Leibeigener behandelt werden dürfen.[1]) Ähnliche schriftliche Versicherungen mußten sicherlich auch die zwangsweise getauften Juden in den übrigen Städten des westgotisch-spanischen Reiches geben. Dabei mußten sie noch immer die Judensteuer zahlen.[2]) Der Staatsschatz sollte durch den Bekenntniswechsel keine Einbuße erleiden.

Zur selben Zeit hob Receswinth das römische Gesetzbuch auf, das bis dahin für Römer und auch für Juden Richtschnur war, ließ die westgotischen Gewohnheiten, die Erlasse der früheren Könige und der Konzilien in einen Kodex sammeln und erhob ihn zur allein gültigen Norm für sämtliche Bewohner des Landes. In diese Gesetzsammlung nahm Receswinth auch die harten Erlasse aus früherer Zeit gegen Ketzer und Juden auf und besonders gegen die jüdischen Zwangstäuflinge, welche ebenfalls als Ketzer galten, als judaisierende Ketzer nämlich. Er fügte auch seinerseits neue hinzu. Über die heimliche Ausübung des Judentums von seiten dieser Unglücklichen war Tod durch Feuer oder Steinigung verhängt und im Begnadigungsfalle ewige Leibeigenschaft.[3]) Da aber der König Receswinth wohl wußte, daß die unabhängigen Adligen im Lande die Juden beschützten und den gezwungen Bekehrten gestatteten, nach ihrer Überzeugung zu leben, erließ er eine Verordnung, daß kein Christ bei Strafe des Bannes und des Ausschlusses aus der Kirche die heimlichen Juden begünstigen sollte.[4]) Indessen führte diese Maßregelung und Vorkehrung doch keineswegs zum Ziele. Die heimlichen Juden oder die judaisierenden Christen, wie sie offiziell hießen, rissen das Judentum nicht aus ihrem Herzen, sondern hingen ihm um so fester an, je gefahrvoller es für sie wurde.

[1]) Placitum Judaeorum lex Visigothorum liber XII. Titel II. § 16, d'Aguirre das. S. 567.

[2]) Folgt aus concilium toletanum XIV. praef. 8—9 und can. I. bei d'Aguirre das. 736, 740 und Visigothorum VII. 2, § 18.

[3]) Vgl. Dissertation S. 21 ff., 33 f.

[4]) Lex Visigothorum L. XII. Titel 2, § 15.

Die spanischen Juden lernten frühzeitig die Kunst, inmitten von Todesgefahren ihrer Religion im tiefsten Herzen treu zu bleiben und ihre tausendäugigen Feinde zu ermüden. Sie fuhren fort, in ihren Häusern die jüdischen Feste zu feiern und die von der Kirche vorgeschriebenen Feiertage zu mißachten. Dem wollten aber die Vertreter der Kirche entgegenarbeiten und erließen eine Verordnung, welche die Unglücklichen ihrer Häuslichkeit berauben sollte. Sie mußten die jüdischen und christlichen Festeszeiten unter den Augen der Geistlichen zubringen, damit sie gezwungen seien, jene zu verletzen und diese zu feiern (655). Die Übertreter sollten je nach dem Alter durch schwere Buße oder Geißelhiebe bestraft werden.[1]) Während die getauften Juden solchergestalt durch ausgesuchte Maßregeln gepeinigt wurden, waren die Juden unter Receswinth unangefochten. Selbst das Recht, christliche Sklaven für ihr Haus und Feld zu besitzen, war ihnen tatsächlich eingeräumt. Hohe und niedere Geistliche selbst verkauften ihnen, ohne Rücksicht auf die Kirchengesetze, christliche Leibeigene. Der König brachte diese von Geistlichen selbst ausgegangene Übertretung der kanonischen Edikte auf einer Kirchenversammlung (der zehnten) zu Toledo zur Sprache, erinnerte die Mitglieder an die alten Gesetze und beschwor sie, ihnen Geltung zu verschaffen. Die Kirchenversammlung verhängte infolgedessen über die christlichen Sklavenverkäufer den Bann und verdammte sie zur ewigen Höllenstrafe (656)[2]), ohne dadurch eine größere Wirkung hervorzubringen.

Als Receswinth nach langer Regierung starb (672), mögen die vielfach durch ihn geplagten getauften Juden Freude empfunden haben, ohne sich jedoch der Hoffnung hinzugeben, daß es ihnen unter seinem Nachfolger Wamba, dem die Großen des Reiches mit dem Schwerte in der Hand die Krone aufgezwungen hatten, besser gehen würde. Die feindlichen Gesetze gegen sie bestanden zu Rechte, die höhere Geistlichkeit überwachte deren Ausführung, und sie mußten ihr Leben unter lauter Zwang und Heuchelei zubringen. Um sich von diesem Drucke zu befreien, beteiligten sie sich an einem Aufstande gegen Wamba. Graf Hilderich, Statthalter der zu Spanien gehörenden Provinz Septimanien versagte nämlich dem neugewählten König seine Anerkennung und pflanzte die Fahne des Aufstandes

[1]) Concilium toletanum IX, canon 27 bei d'Aguirre 576

[2]) Conc. tolet. X. canon 7, das. 581.

auf. Er versprach, um sich Verbündete mit Schätzen zu erwerben, den getauften Juden sichere Zuflucht und Religionsfreiheit in seiner Provinz, und diese der Einladung folgend, wanderten aus.[1] Der Aufstand Hilderichs von Nismes nahm eine größere Ausdehnung an und versprach einen glücklichen Ausgang, als der Feldherr Paulus, den Wamba gegen die Aufständischen in Septimanien abgeordnet hatte, gemeinschaftliche Sache mit ihnen machte und von ihnen in Narbonne zum Könige gewählt wurde. Doch dauerte Paulus' Regierung nicht lange. Wamba zog mit einem Heere gegen Narbonne, nahm es ein, bemächtigte sich der Führer Paulus und Hilderich und bestrafte sie strenge. Von Wambas Verhalten gegen die Juden ist nur soviel bekannt, daß er sie aus der Stadt Narbonne vertrieb, vermutlich weil sie sich an dem Widerstande beteiligt hatten. Auf dem Konzile, das unter ihm tagte (dem elften) bildeten die Juden keinen Gegenstand der Gesetzgebung. Sie scheinen vielmehr während seiner Regierung (672—80) eine gewisse Freiheit genossen und etwas zu ihrer Selbsterhaltung unternommen zu haben.

Um einerseits zu beweisen, daß sie nicht gerade vernunftberaubt und wahnwitzig sind, weil sie sich mit dem Christentum nicht befreunden konnten — wie ihre Feinde sie in Konzilen und Schriften zu schildern pflegten — und anderseits um sich selbst und ihre halb dem Christentume angehörigen Brüder im angestammten Glauben zu erhalten, verfaßten Begabte unter ihnen gegenchristliche Schriften, wahrscheinlich in lateinischer Sprache.[2] Von dem Inhalte dieser polemischen Schriften ist nur ein Punkt bekannt geworden. Sie beriefen sich auf eine Tradition (eine agadische), daß der Messias erst im sechsten Jahrtausend der Welt erscheinen werde. Denn die sechstausend Jahre entsprächen den sechs Schöpfungstagen, und das siebente Jahrtausend bilde den Weltsabbat, die eingetretene Messiaszeit. Sie führten dabei den Psalmvers an: Tausend Jahre sind in Gottes Augen wie ein Tag.[3]

[1]) Lucas Tudensis in seiner Chronik p. 59. Vgl. Lembke: Geschichte von Spanien S. 103 ff. und Adolf Helfferich: Entstehung und Geschichte des Westgotenreiches. S. 185.

[2]) Das Vorhandensein antichristlicher Schriften unter dem westgothisch-spanischen Juden bezeugt lex Visigothorum (II. 3, 11). Si quis Judaeorum libros illos legerit, vel doctrinas attenderit, in quibus male contra fidem Christi sentitur etc.

[3]) Die Ansicht der Juden über das siebente Jahrtausend der Messiaszeit entwickelt Julian von Toledo in seiner apologetischen Schrift contra Judaeos

Da nun nach ihrer Berechnung der Zeit von der Weltschöpfung bis zu Jesu Erscheinen noch kaum fünf Jahrtausende abgelaufen waren, so konnte, nach ihrer Behauptung, damals der Messias nicht erschienen sein. Dieser Einwand muß von den jüdischen Schriftstellern so schlagend geführt worden sein, daß manche Christen dadurch im Glauben schwankend geworden waren.[1])

Dieser teilweisen Freiheit des Kultus, des Gedankens und des Wortes machte Wambas Nachfolger ein Ende, der sich durch Arglist in den Besitz der Krone gesetzt hatte. Erwig, byzantinischen Ursprungs und mit der Doppelzüngigkeit und Gewissenlosigkeit der entarteten Griechen reichlich ausgestattet, hatte dem König Wamba einen Schlaftrunk eingegeben und dadurch veranlaßt, daß dieser mit dem Mönchsgewande bekleidet und er selbst zum Nachfolger ausgerufen worden war. Um die Usurpation legitimieren zu lassen, mußte

Buch I. (in der bibliotheca patrum maxima ed. Lugduni T. XII. p. 615 ff.) Cum (Judaei) Christum necdum pro salute hominum in mundum venisse, sed adhuc venturum esse praesumunt . . . dicentes quod adhuc quinta aetas saeculi evolvatur, et necdum adhuc venerit sextae aetatis curriculum, in quo venturum nosci oporteat Christum. Darauf redet Julian die Juden an: Ubi ista legistis? An forte ex illa opinione hoc dicitis, quae in Psalmo proscribitur, ubi ait: „Quoniam mille anni ante oculos tuos tanquam dies una“, ut sicut sex diebus factus a deo mundus perscribitur, ita ut quasi sex aetates in annis sex millibus distinguantur. Die Juden hatten aber dieses Dogma aus talmudisch-agadischen Quellen. Vgl. Sanhedrin 97 f. Tana di-be Elia rabba c. 2. [Vgl. jed. Revue a. a. O. S. 206—207.] Es geht also darauf hervor, daß die spanischen Juden direkt oder indirekt im siebenten Jahrhundert mit dem Talmud bekannt waren. Übrigens war Julian so unwissend in der Kirchengeschichte, daß es ihm entgangen ist, daß die Kirchenlehrer selbst im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter das chiliastische Dogma von sechs Jahrtausenden der Welt als gewiß annahmen. Vgl. Barnabas (Epistola 15 c.): *ὅτι συντελεῖ ὁ Θεὸς Κυριὸς ἐν ἑξάκις χιλίοις ἔθεσι τὰ πάντα ἡ γὰρ ἡμέρα παῤ αυτῷ χίλια ἔτη.* Justinus Martyr, Irenäus Apollinaris und andere Kirchenväter haben den messianischen Chiliasmus in ihre Christologie gezogen. Vgl. über die schwankenden Berechnungen in dernach apostolischen Zeit über diesen Punkt, Piper Karl's des Großen Kalendarium S. 149 ff.

[1]) Julian von Toledo das. vor der oben zitierten Stelle: (Judaei) qui caeca infidelitatis nocte possessi, non solum barathro detestabilis perfidiae concidunt, sed etiam quosdam e fidelium numero titubare compellunt, cum Christum etc. Und im Anfang des dritten Buches: Hoc primum omne genus christianorum admoneo, ut quisquis christianorum a quolibet Judaeo secundum codices Hebraeorum aetates ipsas computare audierit, non illi cor suum inflectat.

Erwig der Geistlichkeit Zugeständnisse machen, und reichte ihr die Juden als Opfer hin. Vor der Kirchenversammlung, welche ihm die Krone aufs Haupt setzen sollte, hielt er mit erlogenem Pathos eine fanatisierende Anrede gegen die Juden und legte eine Reihe von Gesetzen gegen dieselben zur Bestätigung vor. Der Teil der Thronrede in betreff der Juden lautete[1]): „Mit einem Thränenstrom flehe ich die ehrwürdige Versammlung an, auf daß das Land durch euren Eifer von dem Aussatze der Entartung gereinigt werdet. Erhebet euch, erhebet euch! rufe ich euch zu. Löset der Schuldigen Knoten, bessert der Übertreter schandbare Lebensgewohnheit, leget des Eifers Gürtel an, erleichtert die Bürde, und was noch mehr ist, vertilget von Grund aus die Pest der Juden, welche stets zu neuem Wahnwitze sich verhärtet! Prüfet die Gesetze, welche von unserer Majestät gegen den Abfall der Juden neuerdings promulgiert sind. Denn wir müssen uns hüten, durch Auflösung der Kirchengesetze, die mit Anathema gegen deren Irrtümer erlassen wurden, uns nicht der Schuld der Juden teilhaftig zu machen, besonders wenn jenes Gesetz nicht gehandhabt wird, durch welches unser glorreicher Vorgänger Sisebut alle seine Nachfolger mit einer Fluchformel gebunden hat, daß sie nicht gestatten mögen, daß christliche Sklaven den Juden untertan seien oder dienen."

Unter den siebenundzwanzig Paragraphen, welche Erwig der Kirchenversammlung zur Bestätigung vorgelegt hat, galt nur ein einziger den Juden, die übrigen aber betrafen jene zwangsweise Getauften, welche trotz der Versprechung christlichen Bekenntnisses und der Androhung schwerer Strafen dem Judentum nicht entsagen mochten. Mit den Juden machte Erwigs Gesetzvorschlag kurzen Prozeß. Es wurde ihnen bedeutet, sich, ihre Kinder und Angehörigen innerhalb eines Jahres zur Taufe zu stellen, sonst würden ihre Güter konfisziert werden und sie selbst würden hundert Geißelhiebe bekommen, ihre Kopf- und Stirnhaut würde zur ewigen Schmach abgeschunden und sie außer Landes verwiesen werden. Für die seit lange getauften Juden wurden die alten Gesetze erneuert, daß sie nicht die Bräuche des Judentums beobachten sollten; nur verwandelte Erwig die verschärfte Strafe der Steinigung und des Feuertodes in scheinbar mildere: Güterkonfiskation, Geißelhiebe, Kopfhautabschinden und Verbannung. Dieser sophistische König rechtfertigte die Änderung des

[1]) Concilium toletanum XII. praefatio 3, bei d'Aguirre das. S. 682.

alten Strafverfahrens dadurch, daß es nicht gerecht und nicht biblisch sei, sämtliche Vergehungen mit einer und derselben Strafe zu belegen. Nur die Ausübung der Beschneidung belegte dieses Gesetz mit noch härterer Pein und für Frauen mit Naseabschneiden. Jedermann war angewiesen, das Judaisieren der ehemals Getauften anzuzeigen; auf Verheimlichung und Fluchtversuch war Strafe gesetzt. Es wurde ihnen verboten, die gegenchristlichen Schriften zu lesen und die Jugend darin zu unterrichten, und die Strafe auf ein solches Vergehen sollte nicht bloß den Lehrer, sondern auch die Schüler von zehn Jahren an treffen. Ferner sollten sie nicht nur die christlichen und jüdischen Festeszeiten unter den Augen der Geistlichen zubringen, sondern sie sollten auch einem geistlichen Paßzwange unterworfen sein. So oft sie eine Reise unternahmen, sollten sie sich bei den Geistlichen des Ortes melden und sich von ihnen bescheinigen lassen, wie lange sie an dem Orte zugebracht, und ob sie während der Zeit streng kirchlich gelebt haben. Sie sollten öffentlich das Judentum abschwören, zu ihrer aufrichtigen Bekehrung zur katholischen Kirche eine vorgeschriebene Eidesformel schwören: „Bei dem Gotte Israels, bei Christus, dem Einen in der Dreiheit, bei den Reliquien der Apostel und Heiligen, bei den Evangelien“, und die Plagen Ägyptens, das Strafgericht über Dathan und Abiram und die Schrecken des jüngsten Gerichtes vor Christi Tribunal auf sich herabrufen, daß ihre Lossagung vom Judentume und ihr Bekenntnis des Kirchenglaubens aufrichtig seien. Dabei sollten sie zu keinem Amte zugelassen, nicht einmal als Dorfschulzen (villicus, actor) über christliche Leibeigene angestellt werden und keine Sklaven halten dürfen, mit Ausnahme derer, welche ein Zeugnis beizubringen imstande wären, daß sie einen unverdächtigen christlichen Wandel geführt haben. Eine Abschrift der gegen sie erlassenen Gesetze sollten sie stets bei sich führen, um sich nicht mit Unkenntnis derselben entschuldigen zu können. Geistliche und königliche Richter wurden angewiesen, streng über die Ausführung der Verfügung zu wachen, und allen Christen war es untersagt, von den getauften Juden irgendein Geschenk anzunehmen.[1])

Die Kirchenversammlung, an deren Spitze der Metropolitan von Toledo, Julian, von jüdischer Abkunft, war[2]), genehmigte sämt-

[1]) Die Quellen und die kritische Beleuchtung derselben in der genannten Dissertation S. 15 f. 26 f. 34.

[2]) Isdor Pacenus chronicon in Florez España sagrada T. VIII. p. 294.

liche Gesetzesvorschläge Erwigs und verfügte, daß die Geltung dieser Gesetze, wie sie durch den Synodalbeschluß bestätigt worden, durch allgemeine Anerkennung für alle Ewigkeit unverbrüchlich seien. Zwei Tage nach der Schließung der Kirchenversammlung wurden die Juden, die treugebliebenen und die getauften, zusammenberufen; die Gesetze wurden ihnen vorgelesen und zur strengen Nachachtung eingeschärft (25. Januar 681). Zum dritten Male mußten die getauften Juden das Judentum abschwören und eine Bekenntnisschrift (Indiculum) ausstellen[1]) — mit derselben Aufrichtigkeit wie früher unter Chintila und Receswinth.

Aber auch diese judenfeindlichen Gesetze blieben größtenteils Buchstaben und wurden nicht mit Strenge ausgeführt, trotz Erwigs Bosheit. Seit dem Aufstande des Hilderich von Nismes und des Paulus — deren Anhänger und Angehörige hart verfolgt wurden — kamen zu den übrigen Schäden des westgotischen Reiches noch eine tiefe Spaltung und leidenschaftliche Parteiung hinzu. Erwig war gewissermaßen nur Führer einer Partei der Großen und stimmberechtigten Adeligen, die andere Partei war ihm feindlich und wurde von ihm verfolgt. Männer von altem Geschlechte wurden zu Knechten erniedrigt, auf die Folter gespannt und ihrer Güter beraubt.[2]) Sämtliche Verfolgten machten also gemeinschaftliche Sache und die Juden beider Färbungen wurden von der königsfeindlichen Partei geschützt, weil sie Gegenstand seines Hasses waren. Die Synagogen wurden zwar in Spanien zerstört, aber die Juden blieben im Lande, trotz der Gesetze[3]), und scheinen sogar einen kirchenfeindlichen Einfluß im Lande geübt zu haben. Denn der König Erwig[4]) forderte den angesehensten und gelehrtesten Bischof seiner Zeit, den Metropolitan Julian von Toledo, seinen Mitschuldigen, auf, eine Gegenschrift zu verfassen gegen die von Juden schriftlich und mündlich verteidigte Ansicht, Jesus könne nicht der Messias gewesen sein, da zu seiner Zeit das sechste Jahrtausend noch nicht begonnen hatte (o. S. 147).

Auf Verlangen des Königs und aus eigenem Eifer unternahm der Prälat von jüdischer Abkunft die Verteidigung von Jesu Messianität und die Entkräftung der Ansicht von dem sechstausendjährigen

[1]) Lex Visigothorum Ende.
[2]) Concilium toletanum XV. praefatio.
[3]) Vgl. Dissertation S. 16.
[4]) Einleitung zu Julians tres liberi de demonstratione Aetatis sextae contra Judaeos.

Weltalter. Bei Abfassung seiner Schrift: „Über den Nachweis des sechsten Zeitalters gegen die Juden" (686) war Julian aber überzeugt, daß er schwerlich die Juden zum Glauben wieder bekehren könne, und es lag ihm mehr daran, diejenigen Christen, welche durch die Beweisführung der Juden schwankend geworden waren, zum Glauben zurückzuführen, „damit wenn auch der Jude dadurch nicht gebessert werden wird, der Christ wenigstens Nutzen davon ziehe."[1]) Julians Beweisführung ist, selbst vom christlichen Standpunkte aus betrachtet, schwach. Zuerst bestreitet er überhaupt den Satz, daß der Messias im sechsten Jahrtausend erscheinen müsse, da es nirgends in der heiligen Schrift vorkomme. Er weist dann nach, daß durch Jesus die Erfüllung der Zeiten, von welcher die Propheten geweissagt, durch andere untrügliche Zeichen eingetreten sei. Die Ansicht vom messianischen Jahrtausend sei auch nicht einmal von den Juden zur Zeit Jesu und der Apostel in ihrer Polemik gegen sie geltend gemacht worden. Dann behauptete er, wenn es richtig ist, daß der Messias mit dem sechsten Zeitalter der Welt im Zusammenhange stehe, so dürfe dieses nicht nach Jahren und Jahrtausenden berechnet, sondern müsse nach Geschlechtern und Generationen gezählt werden. Nun seien von Adam bis Jesus, nach dem Matthäusevangelium, fünf Generationsgruppen abgelaufen, von Adam bis zur Sintflut, von da bis Abraham, vom ersten hebräischen Patriarchen bis zum König David, von ihm bis zum babylonischen Exile, und endlich das fünfte Zeitalter reiche vom Exile bis Jesus. Mit ihm habe demnach das sechste Zeitalter begonnen. Endlich geht Julian weiter, zu behaupten, Jesus sei, selbst nach Jahren gezählt, im sechsten Jahrtausend geboren, wenn man sich an die Zahlenreihe der Patriarchen von Adam bis Abraham nach der Zählungsweise der griechischen Übersetzung (Septuaginta) hält. Allerdings weiche das hebräische Original der Thora von dieser Zahlsumme bedeutend ab. Nach demselben fehlt über ein Jahrtausend von Adam bis Jesus. Das gibt Julian zu. Allein er hilft sich mit der Behauptung, auf die griechische Übersetzung der Thora sei deswegen mehr zu geben, weil die Übersetzer vom heiligen Geiste bei ihrem Werke inspiriert waren, und demnach, wenn auch vom Buchstaben abweichend, die innerliche Wahrheit aufgestellt hätten. Oder er schließt sich der Ansicht

[1]) Vgl. o. S. 133 Note 2 und Julian, das. B. I. ut si non corrigatur Judaeus, saltem proficiat christianus.

des Kirchenvaters Augustin an, welcher meint, die Juden hätten, um dem Erscheinen Jesu im sechsten Jahrtausend das Gewicht zu benehmen, die Zahlen im hebräischen Original gefälscht, damit weniger herauskomme und behauptet werden könne, die Erfüllung der Zeiten sei nicht eingetroffen.[1])

Gelegentlich wiederholte der Metropolitan von Toledo alle die Beweise der Kirchenväter, daß das Judentum ohne Tempel nicht bestehen könne und redete die Juden pathetisch an: „Wo ist also das Land der Verheißung, in welchem ihr gesündigt habet und aus welchem ihr verbannt seid? Suchst du das Reich der Juden? Es gibt keines. Suchst du den Altar der Juden? Es gibt keinen. Suchst du das Priestertum der Juden? Es gibt keines.“ Dagegen herrsche Christus überall. Und wenn es auch an einigen Punkten Ungläubige gebe, so entgehen auch sie nicht der Herrschaft des Christentums, da sie von solchen Fürsten unterjocht worden, in deren Herzen Christus wohne.[1]) In der Herrschaft und der Unterjochung anderer suchte das damalige Christentum die Bewahrheitung seiner Sendung, und weil das Judentum damals in Knechtsgestalt umherwandelte, verkannten Kirchenlehrer und Völker seine innere Größe. — Wenn auch Julian offiziell als Kirchenfürst und Präsident der parlamentarischen Kirchenversammlung ein Feind der Juden war, so hatte er doch im Privatleben keine Abneigung gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen. Er hatte in seiner Umgebung einen Juden mit Namen

[1]) Julian B. III. p. 629 A. Sic enim dicit (Augustinus): Inquiunt, non esse credibile septuaginta interpretes, qui uno simul tempore, unoque sensu interpretes fuerunt, erare potuisse, aut ubi nihil eorum intererat, voluisse mentiri, Judaeos vero, dum nobis invident, mutasse quaedam in codicibus suis, ut nostris minueratur autoritas. Diese Behauptung, die Juden hätten in der nachchristlichen Zeit die Zahlen der Lebensjahre in der Patriarchentafel der Genesis gefälscht, was auch von syrischen Kirchenschriftstellern geltend gemacht wurde, ist barer Unsinn. Damals waren bereits Kopien der Thora in drei Erdteilen verbreitet, und eine so frappante, konsequente Änderung war nicht möglich. Die griechischen Übersetzer der Sept. haben allerdings kein Interesse an der Fälschung gehabt, aber wohl christliche Alexandriner in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Ich habe in einer Abhandlung nachgewiesen, daß die Fälschung der Zahlen in der LXX. gerade zu Gunsten des Dogmas geschehen ist, daß Jesus mit dem Ablaufe des sechsten Jahrtausends erschienen sei: Fälschung im Texte der Septuaginta in Frankels Monatsschrift, Jahrgang 1853, S. 436 ff. und 1854, S. 121.

[2]) Das. B. I. S. 619 A 620 C. B.

Restitutus, mit dem er Umgang pflog. Durch ihn überschickte Julian seine Schrift, über „das zukünftige Leben", seinem Amtsgenossen, dem Bischof Idalus von Barcelona. Dieser, ein einfältiger Fanatiker, war aber nicht wenig erstaunt darüber, daß ein Jude der Überbringer eines heiligen Buches von einer so anerkannten orthodoxen Autorität sein sollte, und er drückte seine Verwunderung in einem Schreiben an Julian aus (687), wie er eine geistliche Schrift einem ungläubigen und gottlosen Juden anvertrauen konnte; er habe das betrachtet, als wenn ein Tier ein Lichtträger wäre.[1])

Schlimmer noch erging es den westgotisch-spanischen Juden unter Erwigs Nachfolger. Egica war ein Schwiegersohn Erwigs, und von ihm zum Nachfolger ernannt, damit seine Nachkommen vor Verfolgung gesichert seien. Aber der neue König, der Wambas Verwandter war, dachte nicht an den Eid, den er seinem Schwiegervater geschworen hatte, sondern nur an die Rache, die er an Erwigs Kindern nehmen wollte, und die Geistlichkeit zeigte sich bereitwillig, ihn seines Eides zu entbinden und ihm die Freiheit zu Verfolgungen zu geben. Gegen die halbbekehrten Juden war er anfangs milde[2]), um einen Gegensatz zu Erwigs strengen Maßregelungen aufzustellen. Er redete ihnen freundlich zu, daß sie sich dem Christentume aufrichtig anschließen und das Judaisieren fahren lassen mögen. Er gestattete ihnen sogar christliche Sklaven zu halten, was ihnen unter Erwig untersagt war. Zum Schein bekräftigten sie durch einen Eidschwur, der Kirche anhänglich zu sein; aber im Herzen blieben sie nichtsdestoweniger dem Judentum treu. Da nun Egica einsah, daß er mit seiner Milde nicht weiter kam, verfiel auch er auf Strenge. Er verjagte zwar die Juden nicht aus dem Lande, aber er tat ihnen noch Schlimmeres: er beschränkte sie in ihrem Erwerbe. Er verbot den Juden und den judaisierenden Christen den Besitz von Ländereien und Häusern, ferner die Schiffahrt und den Handel nach Afrika und Geschäftsbetrieb mit Christen überhaupt. Alle ihre unbeweglichen Güter mußten sie an den Fiskus abgeben, und sie wurden dafür — wohl nicht sehr gerecht — entschädigt. Nur die aufrichtig Bekehrten sollten von dieser Beschränkung befreit sein und auch nicht die Judensteuer zu zahlen brauchen; aber den Ausfall für dieselben sollten die übrigen Glieder zu decken gebunden sein. Dieses höchst

[1]) Dissertation S. 16.
[2]) Das. S. 17, 29.

beschränkende Gesetz ließ Egica ebenfalls durch die Kirchenversammlung bestätigen (693). Erwigs quälerische Gesetze wurden zwar durch Egica aufgehoben, aber dafür wieder durch Receswinths Edikte und das neue Gesetz vermehrt.

Durch dieses neue Gesetz, das nicht umgangen werden konnte, da die Einziehung ihrer unbeweglichen Güter tatsächlich ausgeführt wurde, waren die Juden zur Verzweiflung getrieben; sie machten daher einen gefährlichen Versuch, sich gegen ihre unerbittlichen Feinde zu verschwören. Sie knüpften Verbindung mit ihren glücklicheren Brüdern in Afrika an und beabsichtigten, wahrscheinlich mit Hilfe der kühn vordringenden Mohammedaner und unzufriedenen Großen im Lande, das westgotische Reich zu stürzen (694). Leicht hätte der Versuch gelingen können, da der Staat durch Zwietracht, unnatürliche Laster und Schwäche in einem hohen Grade in Verfall und Auflösung begriffen war. Aber die Verschwörung der Juden wurde vor der Zeit verraten, und die schwerste Strafe traf nicht nur die Schuldigen, sondern sämtliche jüdische Bewohner Spaniens. Der König Egica legte der eigens dazu zusammenberufenen Kirchenversammlung von Toledo die Beweise von der Verschwörung vor und knüpfte daran einen Gesetzesvorschlag, daß sämtliche Juden der Leibeigenschaft verfallen sollten. Das Konzil, nicht minder entrüstet über die Verwegenheit der Juden, genehmigte Egicas Dekret (November 694): „Weil die Juden nicht bloß gegen ihr Versprechen das Glaubensgewand, welches ihnen die Mutter-Kirche durch das Bad der Taufe angelegt durch die Beobachtung ihrer Riten befleckt, sondern auch die Macht des Reiches durch Verschwörung an sich zu reißen getrachtet haben." Infolgedessen wurden sämtliche Juden Spaniens und der gallischen Provinz als Sklaven erklärt, an Herren verschenkt und durch das Land verteilt, ohne daß es ihren Herren freistand sie freizulassen. Die Kinder von sieben Jahren an wurden ihren jüdischen Eltern entrissen und Christen zur Erziehung übergeben. Eine Ausnahme war nur gemacht zugunsten der kriegerischen Juden, welche in den Engpässen der gallischen Provinz eine Vormauer gegen feindliche Einfälle bildeten. Ihre Unentbehrlichkeit und Tapferkeit schützten sie vor der Entehrung und Knechtung, aber zur Bekehrung sollten sie jedenfalls gezwungen werden.[1])

[1]) Dissertation a. a. O. [Nach Dahn a. a. O. S. 428 Anm. 4 soll dies auf einem Mißverständnis des Verf. beruhen.]

Bis zu Egicas Tod blieben die spanischen Juden in diesem Zustande der Erniedrigung. Eine nicht ganz zuverlässige Quelle berichtet: Sein Sohn Witiza, ein vortrefflicher König, der dem Lande Eintracht geben wollte, habe auch die verbannten Juden zurückgerufen, die feindseligen Gesetze gegen sie aufgehoben und ihnen den Vollgenuß der bürgerlichen Rechte verliehen.[1]) Diese Angabe aber ist ganz unwahrscheinlich; denn dann hätten die Juden nicht einen so tiefen Haß gegen die Westgoten gezeigt und nicht dem Feinde, der dem westgotischen Staate ein Ende machen sollte, so eifrig die Hand geboten und Vorschub geleistet. Nach Witizas Tod hatte nämlich die letzte Stunde dieses Reiches geschlagen. Die aus Spanien zu verschiedenen Zeiten ausgewanderten Juden in Afrika und ihre unglücklichen Glaubensgenossen in der Halbinsel machten gemeinschaftliche Sache mit dem mohammedanischen Eroberer Tarik, welcher ein kampflustiges Heer von Afrika nach Andalusien hinübersetzte. Nach der Schlacht bei Xerez (Juli 711) und dem Tode des letzten westgotischen Königs Roderich drangen die siegenden Araber vor und wurden überall von Juden unterstützt. Hatten sie eine Stadt erobert, so ließen die Feldherren nur wenige moslemitische Truppen als Besatzung zurück, weil sie sie zur Unterwerfung des Landes brauchten, vertrauten sie vielmehr den Juden an. So wurden die eben noch geknechteten Juden Herren der Städte Cordova, Granada, Malaga und anderer.[2]) Als Tarik vor die Hauptstadt Toledo rückte, fand er nur eine kleine Besatzung darin, indem die Großen und Geistlichen zur Sicherung ihres Lebens entflohen waren. Während die Christen in der Kirche waren und um Schutz ihres Reiches und ihrer Religion beteten, öffneten die Juden dem arabischen Sieger die Tore[3]), empfingen ihn mit Jubel und rächten sich für die tausendfältige Kränkung, die sie im Laufe eines Jahrhunderts seit Reccared und Sisebut erfahren hatten (Palmsonntag 712). Auch die Bewachung der Hauptstadt überließ Tarik den Juden und zog immer weiter, um den feigen Westgoten, welche in der Flucht ihr Heil gesucht hatten, die geretteten Reichtümer abzujagen. Auch als

[1]) Lucas Tudensis Chronicon S. 69.

[2]) Almakkari bei Gayangos history of the mohametan dynasties in Spain I. 280. Lembkes Geschichte von Spanien I. 266. Weil Chalifen I. 31, 519, 528. [Vgl. auch Dahn a. a. O. S. 429.]

[3]) Ibn-Haijan bei Gayangos das. S. 283. Ibn-Adhari ed. Dozy I. 31, Lucas Tudensis das. S. 70. [Nach Dahn a. a. O. nicht ganz gesichert.]

der Statthalter von Afrika, Musa Ibn-Nosair, auf Tariks Siege und Beute neidisch, ein zweites Heer nach Spanien hinüberschiffte und Städte eroberte, überließ er sie den Juden zur Bewachung.[1]) Die spanischen Juden kamen also unter günstigen Umständen unter die Herrschaft der Mohammedaner und galten gleich denen in Babylonien und Persien als ihre Bundesgenossen. Sie wurden freundlich behandelt, erhielten Religionsfreiheit, die sie so lange entbehrt hatten, durften die Gerichtsbarkeit über Glaubensgenossen üben und hatten nur gleich den unterworfenen Christen eine Kopfsteuer (Dsimma) zu zahlen. So wurden sie in den großen Verband aufgenommen, welcher sämtliche Juden im islamitischen Reiche gewissermaßen zu einem Gemeinwesen vereinigte.

[1]) Almakkari bei Cayangos history of the mohameta dynasties in in Spain I. 284.

Sechstes Kapitel.

(Fortsetzung.)

Das erste gaonäische Jahrhundert. Die Anfänge der neuhebräischen Literatur und der gegentalmudischen Bewegung.

Teilnahme der Juden an der arabischen Sprache und Literatur: Messer-G'awaih, Sumair. Die neuhebräische Poesie: José b. José, Simon b. Kaipha; der Reim; Janai, Eleasar Kaliri und andere poetanische Dichter. Opposition gegen den Talmud; der falsche Messias Serene. Der jüdische Häuptling Kaulan und die spanischen Juden. Das Schulhaupt Natronai und die Apostaten. Verfolgung unter dem Kaiser Leo. Auswanderung der Juden nach der Kriminsel und dem Chazarenlande, Der falsche Messias Obadia Abu 'Isa. Die messianische Apokalypse. Krieg und Untergang Abu-'Isa's. Die Sekte der Isawiten. Der Exilsfürst Salomon; R. Achaï aus Schabcha, Verfasser der Scheeltot.

658—760.

Mit der räumlichen Ausdehnung des mohammedanischen Reiches nahm auch die innere Tätigkeit der Juden in demselben in großen Verhältnissen zu. Die ersten Kalifen aus dem Hause Omejja waren wegen ihrer beständigen Kämpfe mit den Nachkommen und Genossen Mohammeds, mit den Fanatikern für den Buchstaben des Koran und mit den Anhängern des geistlichen, von Mohammed auf übernatürliche Weise übergeleiteten Imamats (höheren Priestertums) durchaus frei von der Engherzigkeit und der Verfolgungssucht des Stifters und der ersten zwei Kalifen Abu-Bekr und Omar. Die Beherrscher der Mohammedaner Moawia, Jezid I., Abd'ul-Malik, Walid I. und Suleiman (656—717) waren viel mehr weltlich als geistlich gesinnt, hatten einen weiten politischen Gesichtskreis und banden sich wenig an die engherzigen Vorschriften des Koran und der Traditionen (Suna). Sie liebten die arabische Dichtkunst — Abd'ul-Malik war selbst Dichter — schätzten das Wissen und belohnten die Männer der Feder ebenso reichlich, wie die Männer des Schwertes, die für sie kämpften. Die Juden in den mohamme-

danischen Ländern eigneten sich daher bald die arabische Sprache an, weil sie mit der hebräischen Sprache, die jedem von ihnen mehr oder weniger bekannt war, in vielen Wurzeln und Bildungen verwandt ist und weil sie ihnen zum Verkehr unentbehrlich war. Die Begeisterung, welche die Araber für ihre Sprache und Poesie empfanden, die Sorgfalt, die sie darauf verwendeten, sie rein, ebenmäßig und klangvoll zu gebrauchen, wirkte auch auf die Juden und lehrte sie, sich einer korrekten Sprache zu bedienen. In den sechs Jahrhunderten seit dem Untergang der jüdischen Nation hatten die Juden den Sinn für Schönheit und Anmut im Ausdrucke verlernt, sie waren nachlässig in ihrer Sprache, unbekümmert um reine Formen und gleichgültig, die Gedanken und Empfindungen in eine ansprechende Hülle zu kleiden.[1]) Ein Volk mit einer lallenden Sprache, das ein Gemisch von Hebräisch, Chaldäisch und verdorbenem Griechisch redete, war nicht imstande, eine Literatur zu erzeugen, und noch weniger die verwöhnte Muse der Poesie zu fesseln. Eine Ausnahme hatten, wie bereits erzählt, die Juden in Arabien gemacht. Sie hatten von ihren Nachbarn Geschmack und die Kunst gelernt, die Rede gefällig und eindringlich zu gestalten. Die jüdischen Stämme Kainukaa und Nadhir, welche nach Palästina und Syrien ausgewandert, die Juden von Chaibar und Wadil'-Kora, welche in die Gegend von Kufa und in den Mittelpunkt des Gaonats verpflanzt worden waren (S. 109, 119), brachten Geschmack und Liebe für die poetische arabische Sprache in ihre neue Heimat mit und flößten sie ihren Glaubensbrüdern ein. Kaum ein halbes Jahrhundert nach der Besitzergreifung von Palästina und den persischen Ländern durch die Araber verstand es ein babylonischer Jude bereits, die arabische Sprache schriftstellerisch zu handhaben. Der jüdische Arzt Masardjaweih aus Baßra übersetzte eine medizinische Schrift, die Pandekten des Presbyters Ahron, aus dem Syrischen ins Arabische (um 683).[2]) Fortan waren die Juden gleich den syrischen Christen die Vermittler der wissenschaftlichen Literatur für die Araber. Auch

[1]) [Dieses Urteil bedarf insofern der Einschränkung, als sich im Talmud und Midrasch vielfach poetische Stellen finden; vgl. auch Revue a. a. O. S. 207).]

[2]) Ibn-G'olg'ol bei Abulfarag' Listoria Dynastiarum ed. Pococke 148 und Ibn-Abi-Osaibia, Casiri bibliotheca Arabica-hispana I. 175. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte S. 9; Hebr. Bibliogr. IV, S. 20—21; Loeb Magazin VII. S. 101. [Vgl. jetzt Steinschneider, die arab. Literatur d. Juden, Berlin 1902, S. 13—15.]

auf andere Künste verlegten sich die Juden im islamitischen Reiche, da die Araber im ersten Jahrhundert nur dem Kriegshandwerke, dem Koranlesen, der Dichtkunst oder dem Genusse ergeben waren und anderweitige edle Tätigkeit den Ungläubigen, d. h. den Juden und Christen, überließen. Ein Jude Sumair prägte für den Kalifen Abd'ul-Malik die ersten mohammedanischen Münzen mit Legenden aus dem Koran (695).[1])

Die Begeisterung der Araber für ihre Sprache und den Koran weckte auch im Herzen der Juden dasselbe Gefühl für die hebräische Sprache und ihre heiligen Urkunden. Ohnehin waren die Juden jetzt darauf angewiesen, sich mehr mit der heiligen Schrift vertraut zu machen, um in Streitfragen zwischen ihnen und den Mohammedanern nicht beschämt dazustehen. Die Anhänger des Koran pflegten nämlich den Juden gegenüber zu behaupten, in der Thora seien Mohammed und seine Offenbarung angedeutet. Namentlich beriefen sie sich auf den Vers[2]): „Der Herr kam vom Sinaï, erschien vom Berge Seïr und offenbarte sich auf dem Berge Paran." In dem ersten Teile soll die sinaitische Offenbarung, in dem mittleren Satz die Verkündigung des Evangeliums und in dem letzten die Offenbarung des Islam liegen; diese habe die vorangegangenen Offenbarungen aufgehoben.[3]) Die Juden mußten sich, um solche widersinnige Behauptungen zu widerlegen, tiefere Kenntnis der heiligen Sprache und ihrer Literatur aneignen. Waren die Begabten unter ihnen bis dahin nur auf den Talmud und die agadische Auslegung angewiesen, so führte sie das Bedürfnis zur Urquelle der Bibel zurück. Diese Rückkehr zu den heiligen Urkunden muß bereits im ersten gaonäischen Jahrhundert stattgefunden haben; denn in der darauf folgenden Zeit zeigte sich bereits eine solche allgemeine und innige Vertrautheit mit denselben, daß man leicht daraus folgern kann, der Grund dazu sei vorher gelegt worden. Die Erfindung der Vokalzeichen für den Text kam zustatten, sie erleichterte die Beschäftigung mit der heiligen Schrift. Die heilige Sprache konnte erst dadurch ihre Auferstehung feiern, sie war nicht mehr ein totes

[1]) Repertorium für hebräische und morgenländische Literatur IX. S. 216, 226 Note.

[2]) Deuteronomium 33, 2.

[3]) Vgl. Schahrastani Sektengeschichte Text ed. Cureton S. 165 f. und Haarbrückers Übersetzung I. S. 251; Saadia Emunot III. 8, Maimuni Iggere Teman. ed, Amst. 124 d.

Idiom für die Gelehrten, sondern konnte ein Bildungsmittel fürs Volk werden. Die Lesezeichen lichteten die Scheidewand zwischen den Kundigen (Chacham) und den Laien (Am ha-Arez) mehr und mehr.

Die nächste Folge der Berührung mit den begeisterten Arabern und der Vertiefung in die heiligen Urkunden war die Geburt einer neuhebräischen Poesie.[1]) Dichterische Gemüter mußten sich angeregt fühlen, den hebräischen Sprachschatz ebenso wie die Araber den ihrigen, in gebundener Rede, in gemessenen Versen anzuwenden. Aber während die arabischen Dichter das Schwert, das Rittertum, die zügellose Liebe besangen, über den Verlust vergänglicher Güter klagten, und Gegner, die sie mit dem Schwerte nicht erreichen konnten, mit den Waffen der Satire verwundeten, kannte die neuerwachte hebräische Poesie nur einen einzigen Gegenstand würdig der Begeisterung und Anbetung: Gott und sein Walten, und nur einen einzigen Gegenstand würdig der Klage: die Verlassenheit der jüdischen Nation und ihr Leiden. Die neugeborene hebräische Dichtkunst, so sehr sie auch von der biblischen Poesie in Form und Inhalt verschieden war, hatte mit ihr doch den religiösen Grundton gemein. Der lobpreisende Psalm und das gemütergreifende Klagelied waren die Muster für die neuen jüdischen Dichter. Aber auch ein drittes Element beanspruchte Be-

[1]) [Die in Nachstehendem vom Verf. gegebene Darstellung der Entstehung der neuhebräischen Poesie ist dahin zu ergänzen, daß der kunstgemäße Piut keineswegs erst auf arabischen Einfluß zurückzuführen ist. Er zeigt vielmehr, ebenso wie der ältere Piut, vielfache Übereinstimmung mit den Formen der syrischen Poesie, wie schon Zunz in Literaturgesch. der syr. Poesie S. 23—24 und Luzzatto in der Einleitung zur Betulat bath Jehuda S. 11—12 ausführen. Seine Einführung in den Gottesdienst rührt, aller Wahrscheinlichkeit nach, von der Zeit her, in der durch die justinianische Novelle die belehrenden Vorträge beim Gottesdienste verboten waren; damals übernahm der Chasan, bis dahin nur Synagogenbeamter und Kinderlehrer, die Aufgabe, die halachischen und homiletischen Belehrungen für das Volk in das Gewand von liturgischen Einschaltungen zu kleiden. Diese besonderen Einschiebungen in den Gottesdienst, die mit bestimmten Melodien vorgetragen wurden, nannte man Chasanut. Vgl. hierfür besonders Sefer ha-Ittim des Juda ben Barzilai ed. Schor, Berlin 1903, S. 252. M. Schreiner in Monatsschrift 1898 S. 220 ff. und 1899, S. 522. Die weiterhin genannten Poetanim, einschließlich Kalir, haben wohl noch in der Zeit der byzantinischen Herrschaft über Palästina oder in der Zeit des Überganges zur Araberherrschaft gewirkt. Vgl. hierüber jetzt meine Ausführungen in der Monatsschrift Jahrg. 52.]

rücksichtigung. Seit dem Untergang der staatlichen Selbständigkeit war die Lehre die Seele des Judentums geworden; religiöses Tun ohne Kenntnis des Lehrstoffes galt als wertlos. Der Mittelpunkt des sabbatlichen und feiertägigen Gottesdienstes war das Vorlesen aus Thora und Propheten, die Verdolmetschung des Vorgelesenen durch die Targumisten und die Erläuterung des Textes durch die Agadisten (Homiletiker). Die neuhebräische Poesie durfte in keinem Falle der Belehrung ganz bar sein, wenn sie sich Eingang in die Gemüter verschaffen wollte. Der Dichter hatte keinen anderen Schauplatz als die Synagoge, kein anderes Publikum als die zum Gebet und zur Belehrung versammelte Gemeinde, und die Poesie mußte ein synagogales oder liturgisches Gepräge annehmen.

Das äußere Bedürfnis kam dem poetischen Drange entgegen. Der ursprüngliche Gottesdienst mit seinen einfachen und kurzen Gebetstücken genügte nicht mehr. Er wurde zwar durch Rezitation von Psalmen und eigene liturgische Stücke erweitert, aber auch diese füllten die Zeit nicht aus, welche die Gemeinde gerne im Gotteshause zubrachte. Namentlich erheischten die tiefer Andacht geweihten Tage des Neujahrsfestes und des Versöhnungstages, welche die in Reue zerknirschte und um Sündenvergebung und Erlösung flehende Gemeinde einen großen Teil des Tages (oder den ganzen) im Bethause fesselten, eine Erweiterung des Gottesdienstes und mehr Andachtsmittel. Die Reihe der neuhebräischen Dichter, welche die synagogale Poesie anbauten, eröffnet, soviel bis jetzt bekannt ist, Jose ben Jose Hajathom, dessen Schöpfungen nicht ohne echten poetischen Schwung, wenn auch ohne künstlerische Formen, sind. Vaterland und Zeitalter desselben sind durchaus unbekannt, doch scheint er ein Palästinenser gewesen zu sein und wohl nicht vor der ersten gaonäischen Zeit gelebt zu haben.

Jose ben Jose[1]) nahm die Gefühle und Erinnerungen, welche die Gemeinde am Neujahrstage bewegen, zum Thema seiner Dichtungen. Am Neujahr, am Wendepunkt eines neuen Zeitabschnittes, wo nach jüdischer Anschauung die Geschicke des laufenden Jahres für die einzelnen und die Gemeinde entschieden werden, feierte er in einem erhabenen Gedichte Gott als den mächtigen Herrn, als den Weltenschöpfer, als den gerechten Richter und als den Erlöser Israels. Das Gedicht, das sich den alten Gebetstücken für das vorgeschriebene

[1]) Vgl. darüber Frankel, Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 401, 437 ff.

Schofarblasen anschloß und sie verdolmetschen will, umfaßt in engem Rahmen Israels glänzende Vergangenheit, gedrückte Gegenwart und das Ideal der ihm verheißenen Zukunft (Tekiot). Josés Gedicht ist zugleich ein Jubel- und Klagepsalm, mit Bußgebeten und Hoffnungsgedanken durchflochten. Malerisch ist die Auferstehung kurzen, schlagenden Worten beschrieben:

„Aus Gräbern Dröhnen.
Von Höhen Stürmen,
Wenn von Gebein,
Auf dem sich Hügel türmen
Erschallen wird
Der längst Entschlafenen Stimme.
Hoch auf den Bergen
Sehet das Banner wehen!
Mächtiger Hall
Des Schöpfers wird ergehen
Und laut dann jubeln
Der Verstummten Stimme". [1])

Ein zweites größeres Gedicht Jose ben Joses hat den ehemaligen Kultus am Versöhnungstage im Tempel zum poetischen Thema, auf welchen die zuschauende Nation in andachtsvoller Stimmung zu lauschen pflegte, und dessen Verlebendigung durchs Wort am geeignetsten war, die großen Erinnerungen an die schönen Zeiten der nationalen Selbständigkeit zu wecken (Abodah). [2]) Es ist eine Art liturgisches Epos, welches die Schöpfung des Alls und des Menschen, die Gottvergessenheit der ersten Menschengeschlechter, Abrahams Gotteserkenntnis, die Erwählung seiner Nachkommen als Gottesvolk, die Berufung des aharonidischen Hauses zum Tempeldienste ruhig und ohne lyrischen Schwung besingt. Bei dem Priestertume Aharons angelangt, schildert der Dichter die Funktionen des Hohenpriesters am Versöhnungstage im Tempel nach der Beschreibung der Mischna bis zum Augenblicke, wo der Hohepriester, vom ganzen fröhlichen, der Sündenvergebung durch sichtbare Gnadenzeichen vergewisserten Volke begleitet, sich vom Tempel in seine Häuslichkeit begibt — ein schönes Stück Vergangenheit, das im Herzen des jüdischen Stammes stets einen starken Widerhall fand. Erhabenheit der Gedanken und Gehobenheit der Sprache bilden die Eigen-

[1]) Nach M. Sachs' Übersetzung der Sichronot von Jose in seiner Machsor-Ausgabe.

[2]) [Über die Abodah-Dichtungen vgl. jetzt J. Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, S. 49 ff.]

heit in José ben Josés Poesie. Als Probe möge der Eingang seiner Abodah dienen:

„Ihn (Gott) singt der Mund aller Geschöpfe,
Von oben erschallet und von unten sein Ruhm,
Herr! ruft die Erde, Heiliger! der Himmel,
Aus den Wassern tönen Lieder dem Mächtigen in Höhen,
Gloria aus den Tiefen, Loblied von den Sternen,
Rede vom Tage, Gesang vom Dunkel,
Das Feuer verkündet seinen Namen,
Der Wald jauchzt ihm Melodien zu,
Das Tier lehrt Gottes übergewaltige Größe".[1])

Jose ben Joses Neujahrsklänge und Tempeldienstepos sind Bestandteile des Gottesdienstes für einige Gemeinden geworden und dienten den Späteren zum Muster. Seine Verse sind noch ohne Reimklang und ohne Silbenmaß, ein Beweis für ihr hohes Alter. Das einzige Künstliche an seinen poetischen Erzeugnissen ist der alphabetische Versanfang (alphabetisches Akrostichon), wobei ihm manche Psalmen, die Klagelieder Jeremias und die nachtalmudischen Gebetstücke zum Muster gedient haben. In den Erstlingen der neuhebräischen Poesie wird die Form vom Gegenstande beherrscht. — Aus der ältesten Zeit hat sich noch eine andere Abodah erhalten, welche einem Dichter Simon ben Kaipha zugeschrieben wird. Die Abodah von José ben José scheint dieser nachgedichtet zu sein, sie ist aber hinter dem Muster weit zurückgeblieben, und dennoch ist ihr die Ehre zuteil geworden, in die Synagogen des Gaonats eingebürgert zu werden. An den Namen Simeon Kaipha, welcher wie der jüdische Name des Apostels Petrus klingt, hat sich eine sonderbare Sage geheftet: der Apostel, auf den sich der Fels der katholischen Kirche gegründet, habe diese Abodah gedichtet, um am Eingang sein echtjüdisches Bekenntnis der Gotteseinheit auszusprechen und seine Anhänglichkeit an Jesus zu widerrufen[2]), als wenn der Jünger, der seinen Meister dreimal verleugnet, seinen Unglauben mit diesem liturgischen Gedichte habe besiegeln wollen.

Lange konnte sich die jüdisch-liturgische Poesie (die man gewöhnich die poetanische, von ποιητής abgeleitet, nennt), nicht in dieser Formeinfachheit bewegen. Die Juden wurden allmählich mit

[1]) Zum Teil nach Zunz' Synagogale Poesie S. 130.

[2]) Frankels Monatsschrift ebendas. S. 437 f [Vgl. auch Vogelstein-Rieger, Geschichte der Juden in Rom I, S. 165 ff. Elbogen a. a. O. S 84 u. 79.]

der arabischen Poesie vertraut, der in derselben herrschende Wohlklang des Reimes sagte ihnen zu, und sie wurden verwöhnt, im Reim die Vollendung der Poesie zu sehen. Die poetanische Dichtung durfte daher, wenn sie Eingang finden wollte, dieses Kunstmittel nicht entbehren; auch sie verlegte sich darauf. Der erste Dichter, soviel bekannt ist, der den Reim in die neuhebräische Poesie eingeführt hat, war Jannaï, wahrscheinlich ein Palästinenser. Er hat für die außergewöhnlichen Sabbate, welche wegen geschichtlicher Erinnerung oder als Vorbereitungszeit für die nahen Feiertage eine höhere Bedeutung haben, versifizierte Gebetstücke gedichtet. Die agadischen Vorträge, welche für solche Sabbate eingeführt waren, scheinen den Gemeinden nicht mehr zugesagt zu haben, weil die Prediger nicht imstande waren, Neues und Anziehendes zu schaffen, sondern jahraus jahrein dieselben Vorträge, wie sie gesammelt waren, mit Anführung der Gewährsmänner gewissermaßen ablasen. Die Dichtungen Jannaïs und seiner Genossen wollten daher den Kern der agadischen Auslegung retten und ihn durch Verse gefällig und genießbar machen.[1]) Jannaïs Erzeugnisse sind daher poetisierte Agadas. Aber da er nicht Dichter genug war, um das Wahre und Treffende in der agadischen Literatur zur Anschauung zu bringen, seine Reime auch nicht beflügelt und wohltönend sind, und er sich noch dazu die Bürde alphabetischer Versanfänge nebst Verflechtung seines Namens auflegte, so sind seine Dichtungen dunkel und ungelenk ausgefallen. Die Bruchstücke, die sich von seinen dichterischen Erzeugnissen erhalten haben, verraten auch nicht einmal Gedankentiefe und halten auch nicht im Entferntesten einen Vergleich mit Jose ben Joses erhabenen Versen aus.

Überhaupt hat die neuhebräische Poesie durch die Einführung des Reimes in der ersten Zeit nichts gewonnen. Eleasar ben Kalir oder Kaliri[2]) (aus Kiriat-Sepher), einer der ältesten und fruchtbarsten poetanischen Dichter, ein angeblicher Jünger Jannaïs[3]), dichtete ebenso schwerfällig und hart, aber noch viel dunkler als sein Meister. Er hat über hundertundfünfzig liturgische Stücke gedichtet, Hymnen für die Feiertage, Bußgebete für die heiligen Tage, Klage-

[1]) Frankels Monatsschrift a. a. O. S. 437 f.

[2]) Vgl. Rapoports Briefe an Luzzato S. 187; Zeitschr. Lebanon VIII, 328; Ersch, Enzyklopädie Bd. 32, S. 135 und Berliners Geschichte der Juden in Rom II, S. 15. (H.) [Vgl. über Kalir jetzt auch Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[3]) Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 437 f.

lieder für die Hauptfasttage und noch andere Gattungen, die sich unter keine Formel fassen lassen. Kaliri hat einen großen Teil der agadischen Literatur mit vieler Künstelei versifiziert, aber nur wenige Stücke haben poetischen Wert, und Schönheit kein einziges. Um die Schwierigkeiten, welche die Andeutung auf die Agada, der Reim, alphabetische Anfänge und Namenverschlingung machten, zu bewältigen, mußte Kaliri der hebräischen Sprache Gewalt antun, dem tyrannischen Wortgebrauch Hohn sprechen und unerhörte Wortbildungen schaffen. Er stellte öfter statt eines durch Wortfarben ausgedrückten Gemäldes dunkle Rätsel hin, die ohne tiefe Belesenheit in der Midrasch-Literatur nicht gelöst werden können. Dennoch drangen Kaliris poetanische Dichtungen in die Liturgie der babylonischen, italienischen, deutschen und französischen Gemeinden ein; nur die spanischen Juden, von feinfühligem Sprachtakt geleitet, wiesen sie ab. Kaliri wurde als der Hauptschöpfer der poetanischen Literatur gefeiert, und die Sage verherrlichte seinen Namen. Man erzählte von ihm, er habe seine poetische Begabung durch magische Mittel erlangt. Als Kind habe er Kuchen, mit Buchstaben von Psalmenversen versehen, genossen (Kilurah), davon habe er den Sängergeist und seinen Namen Kalir empfangen. Weiter erzählt die Sage, sein Lehrer Jannaï habe ihn beneidet, weil er sich durch dessen Ruhmesglanz verdunkelt fühlte, und ihm eine giftige Eidechse in den Schuh gelegt, woran Kaliri gestorben sei. Eine seiner Dichtungen, welche er beim Tode unvollendet gelassen, soll sein Bruder Juda durch einige Verse, welche das Akrostichon seines Namens tragen, ergänzt haben. Außer Jannaï und Kaliri klingen nur noch zwei[1]) Namen aus der Jugendzeit der neuhebräischen poetanischen Literatur herüber: Jochanan Hakkohen[2]), wahrscheinlich ein Palästinenser, und David ben Huna, sicherlich ein Babylonier. Von beiden haben sich nur noch einige Überbleibsel erhalten.[3]) — Die Aufnahme der poetanischen Dichtungen in die Liturgie gab dieser einen veränderten Charakter. Die Übersetzung der vorgelesenen Abschnitte und die agadischen Vor-

[1]) Nach hinterlassenen Notizen sind noch die Namen zweier poetanischen Dichter hier hinzuzufügen: R. Pinchas und R. Jehoschua (Einleitung zu Saadias Agron, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft II. S. 83 bis 84) Geigers Jüd. Zeitschrift X. S. 303. [Vgl. jetzt Harkavy, Studien und Mitteilungen aus der Kaiserl. Öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, T. V, S. 110—115 und Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[2]) [Dieser hat doch wohl viel später gelebt; vgl. Elbogen a. a. O. S. 84.]

[3]) Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 437f.

träge, welche ohnehin, weil die Juden im islamitischen Reiche arabisch sprachen, dem Volke fremd geworden waren, verschwanden allmählich aus dem Gottesdienste, und ihre Stelle nahmen die dichterischen Stücke (Pijutim) ein, da sie doch denselben Dienst leisteten und einen poetischen Anstrich hatten. Der Gottesdienst erhielt dadurch eine größere Ausdehnung. Der Vorbeter verdrängte den agadischen Prediger. Der Gesang wurde in die Synagoge eingeführt, da die dichterischen Gebetstücke nicht rezitiert, sondern gesungen wurden (Chasanut)[1]. Gewisse Gesangsweisen (Wasn, Lachn) wurden für dieses und jenes Stück stehender Gebrauch. Indessen nahmen nicht alle Gemeinden die poetanischen Bestandteile in den Gottesdienst auf. Die talmudischen Autoritäten sträubten sich anfangs dagegen, weil jene hauptsächlich in die Fugen des Hauptgebetes eingeschaltet zu werden pflegten und also die Aufeinanderfolge und den Zusammenhang der einzelnen Teile störten.

Die Rückkehr zum Urquell der Bibel hatte in Dichtergemütern die Flamme der Poesie entzündet, aber zugleich auch ein wildes Feuer angefacht, das anfangs Trübung, Spaltung und Fluch in seinem Gefolge hatte, dann aber dem Judentume Läuterung, Kräftigung und Segen brachte. Der Anstoß zu jener Bewegung, welche das jüdische Gemeinwesen in Ost und West in zwei Lager spaltete, hat seinen Ursprung im ersten gaonäischen Jahrhundert, obwohl der erste Ansatz dazu dem Auge des Forschers verhüllt ist. Dieser vermag nur die Zeitlage auseinanderzusetzen und die Umstände, gewissermaßen den Stand der Witterung, anzugeben, innerhalb welcher sich die geschichtliche Neugeburt ins Leben gerungen. — Der babylonische Talmud beherrschte das jüdisch-babylonische Gemeinwesen, wie schon angegeben. Er war nicht bloß das Gesetzbuch, sondern auch die Grundverfassung für die geschlossene Körperschaft, deren Würdenträger der Exilsfürst und die beiden Präsidenten der talmudischen Hochschulen waren. Durch die Ausdehnung des Islams von Indien bis Spanien und vom Kaukasus bis tief nach Afrika hinein erweiterte sich auch die Herrschaft des Talmuds über seine ursprüngliche Grenze hinaus, indem, wie schon erwähnt, die entferntesten Gemeinden mit dem Gaonat in Verkehr standen, sich bei ihm Rat über religiöse, sittliche und zivilrechtliche Fragen holten und die Entscheidungen, welche auf Grund des Talmuds gegeben wurden, gläubig annahmen. Die babylonischen Gemeinden fühlten

[1]) [Über Chasnnut vgl. jetzt Monatsschrift Jahrg. 1908.]

sich von den talmudischen Satzungen nicht beengt, weil sie Fleisch von ihrem Fleische waren und aus ihrer Mitte, aus ihren Anschauungen, Sitten, Gewohnheiten und von ihren Autoritäten hervorgegangen waren. Die afrikanischen und europäischen Gemeinden waren zu ungebildet in Bibel und Talmud, als daß sie ein Urteil darüber hätten haben sollen. Sie nahmen die Bescheide der Gaonen als unverbrüchliche Norm hin, ohne sich viel darum zu kümmern, ob sie mit der Bibel übereinstimmten oder ihr widersprachen.

Ganz anders war es mit den aus Arabien in Palästina, Syrien und Irak angesiedelten arabischen Juden, den Benu-Kainukaa, den Benu-Nadhir und den Chaibariten. Es waren Söhne der Wüste, Männer des Schwertes, Krieger und Ritter, welche von Hause aus an Freiheit des Lebens und an Kraftentwicklung gewöhnt waren und geselligen Umgang mit ihren ehemaligen arabischen Bundes- und Kampfgenossen pflogen, unter denen sie nach der Eroberung Persiens und Syriens wieder angesiedelt waren. Das Judentum war zwar auch ihnen teuer, sie hatten dafür Freiheit, Gut, Vaterland, Ruhm geopfert und Mohammeds Zumutung widerstanden, ohne sich zum Islam zu bekennen. Allein zwischen dem Judentume, das sie in Arabien geübt hatten, und dem, wie es der Talmud lehrte und die Hochschulen als bindende Norm aufstellten, war eine Kluft. Sie mußten nach talmudischer Vorschrift der fröhlichen Geselligkeit mit ihren ehemaligen Genossen entsagen, durften nicht an ihren Weingelagen — welche die Araber trotz des Verbotes im Koran sehr liebten — teilnehmen, kurz, sie fühlten sich durch den Talmud beengt.

Die Juden aus Arabien hatten auch am meisten Berührungen mit den Mohammedanern, waren daher auch öfter in die Polemik verwickelt, ob das Judentum noch fortdauernd Gültigkeit habe, oder ob es durch den Islam aufgehoben sei, und mußten, um den Gegnern die Antwort nicht schuldig zu bleiben, sich in der Bibel umsehen. Da mag es ihnen einleuchtend geworden sein, daß manches, was vom Talmud und den Hochschulen als religiöse Vorschrift ausgegeben wurde, in der Bibel nicht vorkomme. Um die Notwendigkeit der talmudischen Satzungen für die Erhaltung des Judentums zu begreifen, dazu bedurfte es einer tieferen Einsicht, als sie die Juden mit arabischen Anschauungen hatten. Aus welchen Veranlassungen auch immer eine Abneigung gegen die talmudischen Vorschriften entstanden sein mag, sicher ist es, daß sie zuerst im Schoße der jüdisch-

arabischen Kolonie in Syrien oder Irak ihre Anfänge hatte; von da aus mag sie sich anderen Kreisen mitgeteilt haben. Eine vollständig beurkundete Quelle erzählt, daß im Anfange des achten Jahrhunderts viele Juden in Syrien sich leicht gewinnen ließen, das talmudische Judentum aufzugeben, und sich nur an die biblischen Vorschriften zu halten.[1])

Der Hauptanstifter, der sie dazu verleitete, war ein Mann aus Syrien mit Namen Serene[2]) (Serenus), der sich als Messias ausgab (um 720). Er versprach den Juden das heilige Land wiederzugeben und natürlich vorher die Mohammedaner daraus zu vertreiben. Veranlassung zu dem Versuche, die längst entbehrte Selbständigkeit wiederzuerlangen, mag der fanatische Kalife Omar II. (717—720) gegeben haben. Dieser bigotte Fürst, durch die Intrigen eines eifrigen Koranlesers auf den Thron erhoben, setzte die beschränkenden Gesetze seines Vorgängers Omar I., den Omarbund (o. S. 122), welche unter den staatsklugen Omejaden in Vergessenheit geraten waren, wieder in Kraft. Nach seinem Regierungsantritt schrieb er an die Statthalter: „Reißet keine Kirche und keine Synagoge ein, aber gestattet nicht, daß neue auf eurem Gebiete erbaut werden.“[3]) Omar II. legte sich auf Proselytenmacherei, verhieß den Neubekehrten verlockende Begünstigungen und zwang auch geradezu die Christen[4]) und wohl auch die Juden zur Annahme des Islam. Aus diesem Grunde mögen die Juden geneigt gewesen sein, sich dem falschen Messias anzuschließen und seinen Vorspiegelungen Glauben zu schenken, er werde sie wieder in dem Lande ihrer Väter frei machen und ihre Feinde vernichten. Auf seine Fahne schrieb Serene die Lossagung von den talmudischen Satzungen. Er schaffte den zweiten Feiertag, die vorgeschriebenen Gebetformeln und die talmudischen Speisegesetze ab, gestattete den Wein von Nichtjuden, das Heiraten innerhalb der vom Talmud verbotenen Verwandtschaftsgrade und das Schließen der Ehe ohne Ehekontrakt. Diese talmudfeindliche Richtung mag ihm viele Anhänger geworben haben. —

[1]) [Die Behauptung, daß von den arabischen Juden die talmudfeindliche Bewegung ausging, ist durch die auf persischen Ursprung hinweisenden Namen der Sektierer zu berichtigen; vgl. Revue a. a. O. S. 207—208 und Rabbinowitz a. a. O. S. 170.]

[2]) Vgl. Note 14.

[3]) Weil, Kalifen I., 583.

[4]) Theophanes Chronographia I., 614.

Serenes Ruf drang bis nach Spanien, und nicht wenig Juden dieses Landes entschlossen sich, ihr Hab und Gut im Stich zu lassen und sich um den vermeintlichen Messias zu scharen. Kaum ein Jahrzehnt, seitdem die spanischen Juden durch die Eroberungen der Mohammedaner die Befreiung von dem Joche der Westgoten erlangt hatten, wollten sie, wenigstens viele unter ihnen, das neugewonnene Vaterland wieder verlassen.[1]) Es scheint, daß sie mit der Herrschaft und der Verwaltung der mohammedanischen Statthalter nicht zufrieden waren. Da sie den Arabern bei der Eroberung der Halbinsel wesentliche Dienste geleistet hatten, so mögen sie besondere Berücksichtigung und Auszeichnung erwartet haben, statt dessen wurden sie gleich den Christen ausgesogen. Die Dsimmi, die Steuerzahlenden, mußten nämlich die Geldgier von vier Instanzen befriedigen: die Steuereinnehmer, welche nicht sehr glimpflich mit ihnen verfuhren, die Statthalter von Spanien (Abd'ulaziz, Musas, des ersten Eroberers Sohn, und nach ihm sein Vetter Ajub), welche ungeheure Summen erpressen ließen, ferner die Statthalter von Afrika, denen Spanien untergeben war, und die auch ihren Anteil an den Schätzen des Landes wünschten, und endlich den Kalifen selbst, der die Halbinsel nur als ergiebige Geldquelle erachtete. Als daher ein Häuptling eines Berberstammes, der jüdischer Abkunft war, die Fahne des Aufstandes gegen den tyrannischen Statthalter Alhorr aufpflanzte (718), mögen sich viele spanische Juden ihm angeschlossen haben. Dieser Häuptling hieß Kaulan al-Jahudi. Er wußte sich einige Zeit in Aragonien und Katalonien gegen die Waffen der Mohammedaner zu behaupten. Endlich wurde Kaulan besiegt und hingerichtet, und seine Anhänger wurden zerstreut.[2]) Die durch Gelderpressung gequälten spanischen Juden, welche sich an Kaulans Aufstand beteiligt hatten, mögen dafür von dem Statthalter hart bestraft worden sein. Aus diesem Grunde haben sich wohl viele entschlossen, dem Rufe des syrischen Messias zu folgen und ihren unbeweglichen Besitz zu verlassen. Der Statthalter Anbasa (Ambiza) zog darauf die Güter der Ausgewanderten für den Fiskus ein (721).[3])

[1]) Note 14.

[2]) Don Faustino Bourbon: Cartas para illustrar la historia de España arabe bei Gayangos, history of the mahometan empire in Spain T. II, p. 410, Note 1.

[3]) Note 14.

Serenes Ende war, wie er es verdient hatte, kläglich. Er wurde gefangen und vor den Kalifen Jezid, Omars II. Nachfolger, gebracht, der seinen messianischen Vorspiegelungen ein Ende machte. Er legte ihm verfängliche Fragen vor, die er nicht beantworten konnte. Serene soll aber vor dem Kalifen geleugnet haben, eine ernste Absicht gehabt zu haben; er soll geäußert haben, er habe sich bloß mit den Juden einen Spaß erlauben wollen. Darauf übergab ihn der Kalife den Juden selbst zur Bestrafung. Viele von seinen Anhängern, welche ihre Leichtgläubigkeit bereuten, wollten sich wieder den Gemeinden anschließen, von denen sie sich durch die Übertretung der talmudischen Satzungen getrennt hatten. Die syrischen Gemeinden waren aber zweifelhaft, ob und wie sie die Reuigen wieder in ihren Schoß aufnehmen sollten, und ob sie nicht als Proselyten zu behandeln seien. Sie wandten sich deswegen an das Oberhaupt der pumbaditanischen Hochschule, Natronaï ben Nehemia.[1]) Dieser, welcher den Beinamen Mar-Janka führte, war auf Mar-Rabja (o. S. 130) gefolgt (719). Er war mit dem Exilsfürsten Chasdaï verschwägert und übte ein so strenges Regiment über die Kollegienglieder von Pumbadita aus, daß sie auswanderten und sich um den zeitgenössischen Gaon zu Sura, mit Namen Jakob von Nahar-Pakod, scharten.[2]) Worin Natronaïs Strenge bestand, wird nicht angegeben. Auf die Anfrage wegen Aufnahme von Serenes Anhängern entschied Natronaï im milden Sinne. Seine Entscheidung lautete, daß nach talmudischem Gesetze ihrer Aufnahme in den Gemeindeverband nichts im Wege stehe, da sie als Juden behandelt werden müßten. Nur müßten sie öffentlich in der Synagoge Reue und Bußfertigkeit zu erkennen geben, frommen Wandel nach talmudischer Vorschrift versprechen, und allenfalls sollten sie auch der Geißelstrafe unterworfen werden.[3]) Es gab aber auch damals andere Apostaten, welche sich sogar über die biblischen Vorschriften, Sabbat, Schlachtritual, Blutgenußverbot, Eheverbot unter Verwandten hinweggesetzt hatten. Es ist aber nicht bekannt, in welcher Gegend diese, welche mit dem Judentume ganz und gar gebrochen hatten und doch sich weder zum Christentume noch zum Islam bekannten, ihre Heimat hatten. Sie schienen aber schon lange in dieser Apostasie gelebt zu haben, da einige ihrer Söhne Reue darüber empfanden

[1]) Note 14.
[2]) Scherira Sendschreiben p. 49.
[3]) Note 14.

und sich dem Judentum ganz wieder zuwenden wollten. Da die Gemeindevorsteher ratlos waren, ob sie dieselben als Juden aufnehmen sollten, richteten sie ebenfalls eine Anfrage an Natronaï. Auch in diesem Falle gab derselbe einen milden Bescheid. „Es sei richtiger, sie unter die Flügel Gottes aufzunehmen, als sie zurückzuweisen." Nur diejenigen, welche in verbotener Ehe erzeugt worden sind, sollen als Bastarde bekannt gemacht werden.[1])

Um dieselbe Zeit trafen die Juden des byzantinischen Reiches harte Verfolgungen, von denen sie sich lange nicht erholen konnten. Sie gingen von einem Kaiser aus, von dem Feindseligkeiten gegen sie am wenigsten zu erwarten waren. Leo, der Isaurier, ein rauher Bauernsohn, von Juden und Arabern auf das Götzendienerische der Bildverehrung in den Kirchen aufmerksam gemacht, hatte einen Kampf zur Vertilgung der Bilder unternommen. Weil er aber von den bilderverehrenden Geistlichen dem rohen Volke als Ketzer und Jude verlästert wurde, wollte Leo durch Verfolgung der Ketzer und Juden seine Rechtgläubigkeit bekunden. Er erließ einen Befehl, das sämtliche Juden im byzantinischen Reiche und der Rest der Montanisten in Kleinasien bei schwerer Strafe sich dem griechischen Christentum zuwenden sollten (723). Viele Juden nahmen infolgedessen, wenn auch mit Widerwillen die Taufe an[2]), minder standhaft als die Montanisten, welche, um ihrer Überzeugung nicht untreu zu werden, sich in ihrem Bethause versammelten und sich selbst den Feuertod gaben. Diejenigen Juden, welche sich taufen ließen, dachten aber, der Sturm werde vorübergehen, und es werde ihnen gestattet sein, zum Judentum zurückzukehren. Sie nahmen daher nur zum Scheine das Christentum an, beobachteten aber im Geheimen die jüdischen Riten; dadurch zogen sie sich aber neue Verfolgungen zu. So verkümmerten die Juden im byzantinischen Reiche unter unaufhörlichen Plackereien immer mehr, so daß sie eine Zeitlang dem Blicke der Geschichte entrückt sind.

Viele Juden des byzantinischen Reiches entzogen sich jedoch dem Taufzwange durch Auswanderung. Sie verließen ein Land, wo ihre

[1]) Responsa Gaonim Schaare Zedek p. 24 a. No. 7. [In dem genannten Responsum läßt Natronaï die Apostaten die volle Strenge des Gesetzes fühlen, nämlich Ausschließung aus der Gemeinschaft, während die mildere Behandlung der von Seram Verführten im Responsum Nr. 10 (p. 24b) anempfohlen wird; vgl. Rabbin. a. a. O. S. 173.]

[2]) Theophanes Chronographia I. p. 617. Cedrenus historiarum compendium. I. 793.

Vorfahren sich angesiedelt hatten, ehe noch die verfolgungssüchtige Kirche entstanden war. Die kleinasiatischen Juden wählten die nahe kimmerische oder taurische Halbinsel (die Krim) zum Wohnplatze, wo zwar unzivilisierte Völker skythischen, finnischen und slavischen Ursprungs mit götzendienerischem Kultus, Alanen, Bulgaren, Chazaren, Ulzinguren mit einem Rest von Goten hausten, die aber nicht eifersüchtig waren, wenn Menschen von anderer Nationalität und anderen Glaubens sich in ihrer Nachbarschaft niederließen. Es entstanden daher jüdische Gemeinden, neben denen, welche schon aus früherer Zeit bestanden, an dem Küstensaume des Schwarzen Meeres und der Meerenge in Theodosia (Kaffa), landeinwärts in Kareonpolis (Sulchat, Solgat, jetzt Eski-Krim) am Fuße des Agirmisch-Gebirges, dann in Phanegoria (jetzt Taman) und in dem gegenüberliegenden Bosporus (Kertsch) das von den Juden Sepharad genannt wurde.[1]) Von der Krim aus verbreiteten sich die griechischen Juden nach Kaukasien und den gastfreundlichen Ländern der Chazaren am Westrande des Kaspi-Sees und an der Mündung der Wolga (Atel). Jüdische Gemeinden entstanden in Berdaa (Derbend), an der alanischen Pforte, in Sementer (Tarku[2]), beide am Kaspi-See) und endlich in Balangiar, der Hauptstadt des Chazarenlandes. Durch ihre Tätigkeit, Geschicklichkeit und Einsicht gewannen bald die eingewanderten griechischen Juden Einfluß unter den barbarischen Völkern und bereiteten ein klangvolles geschichtliches Ereignis vor.

Kaum drei Jahrzehnte nach dem Untergang des falschen Messias Serene entstand auf einem anderen Schauplatze abermals eine talmudfeindliche Bewegung, gepaart mit messianischer Schwärmerei. Sie wurde durch einen phantastischen und kriegerischen Mann hervorgerufen, Obaia (Obeïd-Allah) Abu-ʿIsa ben Ishak aus der persischen Stadt Ispahan.[3]) Er war nicht unwissend, verstand Bibel

[1]) Vgl. Note 23.

[2]) Vgl. Harkavy, die Juden und die slavischen Sprachen S. 77—79, Revue des Et. j. V. 208. [Das im Text vom Verf. Ausgeführte erledigt sich durch den Hinweis auf die obige Abhandlung Harkavys und dessen Darstellung an erstgenannter Stelle, wonach Juden in jenen Gegenden schon seit dem Beginn der gewöhnlichen Zeitrechnung wohnen.]

[3]) Alles denselben Betreffende ist zusammengestellt in Note 15. [Nach Ibn Haz'm im Kitâb al-Milal w'al-Nahl führte er auch den Vornamen: Mohammed; vgl. Poznánski in JQR. XVI, S. 770. Nach Harkavy's: [illegible] bei Rabbin. a. a. O. S. 501 war er gemäß der An-

und Talmud und konnte auch seine Gedanken schriftstellerisch äußern. Die plötzliche Genesung von einem Aussatze soll ihn darauf geführt haben, daß ihm ein hoher Beruf zugeteilt sei. Doch gab sich Abu-ʿIsa nicht direkt als Messias aus, sondern als dessen Vorläufer und Wecker (Daï), dem er den Weg bahnen wollte. Er hatte überhaupt eine eigentümliche Ansicht über die messianische Vorläuferschaft. Er meinte nämlich, fünf Vorläufer müßten dem Messias vorangehen, von denen je ein späterer immer vollkommener sei als sein Vorgänger. Sich selbst hielt Abu-ʿIsa für den letzten und vollkommensten Vorläufer, der an Würdigkeit dem Messias ebenbürtig sei. Ihm war es mit seinem Berufe ernst, er glaubte an sich und verkündete, Gott habe ihn erweckt, den jüdischen Stamm von dem Joche der Völker und der ungerechten Herrscher zu befreien.

Der messianische Verkünder von Isfahan fand einen starken Anhang, es sollen sich 10000 Juden um ihn geschart haben, ihm am Befreiungswerke behilflich zu sein. Ihnen legte Abu-ʿIsa das Judentum abweichend von dem bestehenden aus; aber die abweichenden Punkte sind nicht bekannt. Die Ehescheidung hob er ganz und gar auf, selbst für den Fall des Ehebruchs. Die drei täglichen Gebetzeiten vermehrte er um vier und berief sich dabei auf einen Psalmvers: „Siebenmal des Tages preise ich dich".[1] Indessen behielt Abu-ʿIsa die talmudisch vorgeschriebenen Gebetformeln bei und rüttelte auch nicht an der bestehenden Kalenderordnung. Sein eigentümliches Religionssystem stellte er in einer Schrift dar. Darin untersagte er seinen Anhängern den Genuß von Fleisch und Wein, erklärte aber den Opferkultus für aufgehoben.

Das messianische Befreiungswerk wollte Abu-ʿIsa mit dem Schwerte in der Hand durchsetzen und verwandelte seine Gläubigen in Krieger, denen er hoch zu Roß wie ein Feldherr voranritt. Der Zeitpunkt für einen Befreiungsversuch mit bewaffneter Hand konnte nicht günstiger sein. In allen Provinzen des mohammedanischen Reiches brachen die Flammen der Empörung gegen den letzten Kalifen aus dem Hause der Omejaden, Merwan II., aus.[2] Ehr-

gabe seiner Schüler durchaus unwissend. Vgl. ebendort S. 502, wonach er seinen Anhängern auch die Lektüre des Evangeliums und des Korân empfohlen hat, da Jesus und Mohammed auch als Propheten anzusehen seien.]

[1]) Psalm 119, 164.

[2]) [Nach Kirkissani bei Harkavy-Rabbinowitz a. a. O. trat Isfahâni unter Abdu'l Malik ben Merwân auf 685—705.]

geizige Statthalter, unzufriedene Parteigänger, die wühlerischen Chariğiten, welche für die Nachkommen Alis das Kalifat erobern wollten, und endlich die Abbassiden, welche auch ihrerseits Anspruch auf die Herrschaft machten, alle diese feindlichen Elemente verschworen sich zum Untergange der Omejaden und machten die weiten Länderstrecken des Reiches zum Tummelplatze wilder Leidenschaften. Während dieser aufstandsreichen Zeit, namentlich als Abu-Moslim, Emissär der Abbassiden, die Fahne der Empörung in Chorasan aufpflanzte (Ende 747), scheint auch Abu-ʿIsa mit einer Schar in der Gegend von Isfahan sein Befreiungswerk begonnen zu haben und konnte es während der darauffolgenden Wirren behaupten, als Merwans Feldherr am Euphrat (bei Kerbela) ein furchtbare Niederlage erlitt (August 749) und der Kalife selbst am Zabflusse so geschlagen wurde, daß er von Land zu Land fliehen mußte, ohne Anhang und Unterstützung zu finden. Der unglückliche Merwan wurde zuletzt in Ägypten, wohin er von der Tigrisgegend über Syrien und Palästina geflohen war, getötet (August 750), und die schwarze Fahne der Abbassiden siegte über die Omejaden.[1]) Der Abbasside Abdallah, seine Feldherren und Helfershelfer verfolgten die Glieder des Hauses Omeja und deren Anhänger mit Feuer und Schwert, und er erhielt davon den Namen Alssafâh (der Blutvergießer).

Gleich nach Merwans Sturz regten sich auch messianische Schwärmereien in Palästina, weil man glaubte, infolge der unübersehbaren Wirren werde das mohammedanische Reich in Trümmer zusammenbrechen. Es erschien damals in Palästina eine Schrift in rätselhafter, apokalyptischer Gestalt[2]), welche zum Zwecke hatte, die Hoffnungen auf baldige Erlösung durch das Auftreten des wahren Messias zu wecken. Die Ansichten dieser mystischen Schrift, welche Muster für spätere Ausarbeitung derselben Gattung wurde, verdient auseinandergesetzt zu werden.[3]) Der Verfasser läßt die herannahende Erlösungszeit mit ihren Vorzeichen durch eine Himmelsstimme verkünden und zwar für den Tannaiten R' Simon ben Jochaï, der in der Sage als Wundermann galt (B. IV_4. S. 180). Als derselbe

[1]) Weil, Kalifen I. 697 ff.

[2]) [Die folgenden Ausführungen des Verf. über diese Apokalypse erledigen sich durch die Nachweise Steinschneiders in ZDMG. Jhrg. 1874, S. 635—647, wonach deren Entstehungszeit in die Epoche des ersten Kreuzzuges zu setzen ist; weiteres in den Bemerkungen zu Note 18.]

[3]) Vgl. das Nähere über diese Apokalypse Note 16.

vor den Verfolgungen der Römer flüchtete und jahrelang in einer Höhle lebte, so beginnt das mystische Flugblatt, habe er vierzig Tage und Nächte um „die Geheimnisse des Endes" gefleht und er sei folgender Offenbarung gewürdigt worden: Das edomitische (römische) Reich werde durch die Herrschaft der Söhne Ismaels einen mächtigen Feind erhalten. Darauf werden die Kalifen der Reihe nach vorgeführt von Omar I. an, der eine Moschee auf dem Tempelberge erbauen wird, bis auf den letzten aus dem Hause Omeja, Merwan, der mit seinem Namen deutlich genannt wird. Von diesem Kalifen heißt es dann in der Offenbarung: „Es wird ein anderer tapferer, kriegslustiger König (Kalife) aufstehen, und Unruhen werden in seinen Tagen sein. Und das ist das Zeichen: Wenn die Moschee bei Damaskus einstürzen wird, dann wird seine Regierung ein Ende haben, und das Reich Ismaels wird untergehen, und das ist Merwan. Denn bis zu seiner Zeit waren die Helden Kedars (Araber) mächtig. Der nordöstliche Winkel (Chorasan) wird sich gegen ihn empören, seine drei großen Heere werden fallen am Tigris und am Euphrat, er selbst werde entfliehen, ergriffen, gefoltert und getötet werden, und seine Söhne werden gehängt werden." Der Jordan wars, der das Blut der haufenweise erschlagenen Omejaden getrunken hat. „Dann wird ein frecher König (der Abbasside Abdallah Abul'abbas Alssafâh) drei Monate regieren, und darauf wird das boshafte Reich (Rom-Byzanz) die Oberhand über Israel neun Monate gewinnen."

Die Offenbarung fährt fort: „Dann wird der Messias, der Sohn Josephs (aus dem Stamme Ephraim) erscheinen, wird die Israeliten nach Jerusalem führen, den Tempel wieder erbauen, den Opferkultus herstellen, und Himmelsfeuer wird die Opfer (wie in der Gnadenzeit) wieder verzehren (zu Ende des Jahres 751). Aber es wird ein böser König mit dem Namen Armilos auftreten mit einem Kahlkopfe, kleinen Augen, dem Aussatz auf der Stirne und mit einem tauben und einem scharfhörenden Ohre. Der Stimme der Menschlichkeit wird Armilos sein taubes Ohr, der Stimme der Grausamkeit dagegen sein offenes Ohr hinhalten. Er ist nämlich entsprungen vom Satan und dem schwarzen Steine, welchen die Tochter des Kaisers Tiberius, der Sage nach[1]), in die Welt gesetzt hat. Armilos wird mit dem Messias aus dem Stamme Ephraim

[1]) Vgl. das Nähere über diese Apokalypse Note 16. [Vgl. die Bemerkungen dazu.]

Krieg führen und ihn samt den Israeliten aus Jerusalem vertreiben. Sie werden dann fünfundvierzig Tage in der „Wüste der Völker“ zubringen, auf die Nahrung von Salzkräutern und Wüstenpflanzen angewiesen sein, werden geprüft und geläutert werden. Der messianische Vorläufer vom Hause Ephraim wird durch Armilos umkommen, und Israel wird seinen Tod beweinen. Dann wird der wahre Messias aus dem Hause Davids erscheinen, aber das vielgeprüfte Volk wird ihm nicht glauben, ihn für einen Betrüger halten, da der Messias doch eben umgekommen sei, und wird ihn schmähen. Aber, da die Israeliten in Not und Drangsal sich aufrichtig zu Gott wenden werden, wird er sie erhören und den Messias in den Wolken des Himmels erscheinen lassen. Dieser wird Armilos überwinden, ganz Israel von allen Enden der Erde sammeln und sie nach Jerusalem führen. Die heilige Stadt wird zwar, weil bis dahin durch die Herrschaft der Nichtjuden verunreinigt, in Feuer aufgehen; aber Gott wird ein fertig gebautes Jerusalem vom Himmel heruntersenden, eine glanzvolle, anziehende Stadt, welche die Völker anlocken wird. Auch ein fertiger Tempel wird vom Himmel herabgelassen werden. Diese glückliche, messianische Zeit wird zwei Jahrtausende dauern, und darauf wird das jüngste Gericht beginnen. Himmel und Erde werden altern, Sonne und Mond verblassen, Berge wanken, die Pforten der Hölle und die Pforten des Paradieses sich öffnen, die Frevler werden von jener, die Frommen von diesem aufgenommen werden, jene ewige Pein, diese ewige Seligkeit haben.“ Solches sei R' Simon ben Jochaï durch den Engel Metatoron offenbart worden. Es ist das erste abgerundete Gemälde von der messianischen Leidens- und Gnadenzeit.

Der Verfasser dieser Apokalypse hat demnach das Anbrechen des messianischen Reiches mit dem Sturze der Omejaden erwartet, im Laufe des Jahres 751. Ob diese Verkündigung mit dem Auftreten des Abu-ʿIsa in Persien in irgend einem Zusammenhange stand, läßt sich nicht ermitteln. Der kriegerische Vorläufer des Messias behauptete sich aber auch während Abul'abbas' Regierung (750—54), weil durch den Widerstand von Merwans Feldherren die Zeit voll Unruhen war. Abu-ʿIsa scheint sich aber in Persien nicht für sicher gehalten zu haben und wandte sich deshalb mit seinen Anhängern nach Norden, der Gegend von Raï. Seinen Anhängern spiegelte Abu-ʿIsa vor, er wolle die Juden dieser Gegend, welche von den Söhnen Moses abstammten (B'ne-Mosché) zur

Teilnahme an dem Befreiungswerke auffordern, im Grunde war aber die Wahl dieses Schauplatzes nur eine Taktik. Hier befehligte nämlich ein Rebellenhäuptling, der Gueber Sinbad, ein Heer von 60000 Mann und leistete dem Kalifen Abu-G'ifar Almansur, Bruder und Nachfolger des ersten Abbassiden, kräftigen Widerstand. Hier konnte sich also Abu-ʿIsa entweder als Sinbads Parteigänger oder auf eigene Faust halten. Aber Sinbads Heer wurde geschlagen, und die Reihe kam auch an die jüdische Schar. Sie wehrte sich aber tapfer gegen das Heer des Kalifen. Abu-ʿIsas Anhänger erzählten: es sei durch ein Wunder geschehen. Ihr Führer habe nämlich mit einem Myrtenstabe eine Linie um seine Krieger gezogen und ihnen bedeutet, so lange sie diese Linie nicht überschreiten, würden sie unbesiegbar bleiben. Er selbst aber soll sich auf seinem Rosse über die Linie gewagt und viele Mohammedaner getötet haben, bis er selbst unter Schwertstreichen fiel (um 755).[1]) Seine Krieger zerstreuten sich; die Juden von Isfahan mußten für den Aufstand büßen. Seine Anhänger bewahrten ihm indessen ein treues Andenken, gewiß weil er kein Betrüger war, sondern nur im Wahne handelte. Unter dem Namen Isawiten oder Isfahaner behaupteten sie sich bis ins zehnte Jahrhundert, die erste Religionssekte, welche das Judentum seit Untergang des jüdischen Staates aus sich entlassen hat. Die Isawiten lebten nach Vorschrift ihres Meisters, beobachteten manches vom talmudischen Judentume und verwarfen vieles davon.[2])

Dieser Bewegung gegenüber verhielten sich die leitenden Personen des Judentums an dem Sitze des Gaonats völlig gleichgültig. Sie hatten keine Ahnung davon, daß ein neuer Geist sich innerhalb ihres eigenen Kreises regte, welcher ihren talmudischen Riesenbau in seinen Tiefen erschüttern sollte. Die Oberhäupter selbst haben teilweise eine Spaltung gefördert. Die Exilarchen regierten mit empörender Willkür. Sie setzten die Schulhäupter ab und ernannten solche, die nicht völlig würdig für dieses Amt waren. Nach Natronaï Mar-Jankas Tod (um 730) kehrten unter seinem Nachfolger Jehuda die ausgewanderten Glieder nach Pumbadita zurück. Der Exilsfürst Chasdaï war ebenfalls gestorben, und seinen Platz nahm sein Sohn Salomo ein (um 730—761). In Sura war aber nach dem Tode des Gaon Jakob ein solcher Mangel an fähigen Personen ein-

[1]) [Vgl. jedoch den anderen Bericht bei Harkavy a. a. O.]
[2]) Note 16.

getreten, daß der Exilarch genötigt war, gegen den Brauch, die Stelle mit einem Pumbaditaner Mar ben Samuel zu besetzen (733—751).[1] Während seiner Zeit und der seines Nachfolgers Mâri Hakohen (751—759), fungierten in Pumbadita vier Schulpräsidenten nacheinander[2]), von denen der dritte, Natroj aus Bagdad — das bald nach seiner Gründung (um 758) eine jüdische Gemeinde hatte —, widerrechtlich vom Exilarchen eingesetzt wurde. Die Nachfolge gebührte nämlich dem Gelehrten R' Acha aus Schabcha[3]), dem jener Natroj vielfach untergeordnet war.[4]) Gekränkt über die erfahrene Zurücksetzung, wanderte R' Achaï nach Palästina aus.

Alle diese Schulhäupter des ersten gaonäischen Jahrhunderts haben sich durch nichts Besonderes ausgezeichnet. Sie fungierten in althergebrachter Weise wie ihre Vorgänger, die Saburäer, legten den Talmud aus, leiteten die jährlichen Versammlungen und beantworteten die eingelaufenen Anfragen. Selbst die dankbare Chronik, welche deren Namen und die Dauer ihrer Funktion gewissenhaft überliefert, weiß nichts von ihren etwaigen Leistungen zu erzählen.[5]) Nur ein einziges literarisches Erzeugnis ist aus ihrer Mitte hervorgegangen. Jener R' Acha, welcher wegen Zurücksetzung bei der Wahl für das Präsidium der pumbaditanischen Hochschule nach Palästina ausgewandert ist, schrieb 191 Vorträge, gemischt aus Halacha und Agada nieder (um 760), geordnet nach der Reihenfolge der pentateuchischen Vorlesungen. Jeder Vortrag ist durch bekannte halachische und agadische Voraussetzungen eingeleitet, und daran schließt sich eine Frage für praktische Fälle, die aus dem reichen Material des Talmuds beantwortet werden. Der Hauptentwicklung der Frage geht ein Segensspruch voran: „Gepriesen sei der Name des Heiligen, der uns die Thora und die Gesetze durch unseren Lehrer Mose gegeben hat, um das Haus Israels zu belehren".[6]) Wegen der Frageform — welche für Vorträge überhaupt sehr beliebt

[1]) [Er war ein Enkel des pumbaditanischen Gaon Raba; vgl. über ihn Harkavy, T'schuwoth Hageonim S. 357 u. Schechter, Saadyana S. 78.]

[2]) Mar-Josef ben Chutanaï, Samuel ben Mari, Mar-Natroj Kahana ben Emuna und Abraham Kahana (739—761). Scherira Sendschreiben S. 39.

[3]) [Er war Schüler des Mar ben Samuel; vgl. Brüll Jahrbücher II, S. 146 ff.]

[4]) [Der fragliche Ausdruck שמיעה bedeutet doch wohl nur „Schüler."]

[5]) [Vgl. Doroth Harischonim III, 180 ff.]

[6]) Vollständig erhalten ist diese Segensformel in Scheeltot Nr. 1 und 64, unvollständig in Nr. 66, 121, 145, 154, 165, 166, 170.

und in den Lehrhäusern üblich war — führt R' Achas Werk den Titel Scheeltot (Fragen). Es enthält wenig Neues und Bedeutendes und gruppiert nur Zusammengehöriges, welches in den weiten Räumen d s Talmud zerstreut vorkommt, übersichtlich zusammen, will aber keineswegs als Kompendium des Talmuds gelten. Die Sprache ist noch vollständig formlos. Die Scheeltot sind für spätere agadische Sammelwerke Muster geworden.[1]) So bewegten sich die gaonäischen Lehrer im Kreise und schienen nicht zu ahnen, daß außerhalb desselben eine Gärung entstand, welche ihnen den Boden zu entziehen drohte.

[1]) [Vgl. über die Scheeltot besonders J. Reifmann in Beth-Talmud, Jhrg. III, S. 26 ff. nach dessen Ansicht sie uns nicht in vollständiger Gestalt vorliegen, Weiß a. a. O. S. 23—26, wie es auch z. T. die jetzt von Kaminka in Wien erscheinende neue Ausgabe auf Grund von Handschriften erweist: Nach Brüll a. a. O. S. 149 ff. sind die Scheeltot vielleicht in Palästina verfaßt. Vgl. auch Mendelson in RÉJ. XXXII, S. 59 ff und Monatsschrift Jahrg. 1908.]

Siebentes Kapitel.

Entstehung des Karäertums und deren Folgen.

Anan ben David, Stifter des Karäertums; seine Genossen und Jünger. Die Massoreten. R' Jehudaï Gaon. Neues Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat. Die Chazaren und ihre Bekehrung zum Judentum; ihr König Bulan und sein jüdischer Lehrer Isaak Sangari. Karl der Große und die Juden. Die Familie Kalonymos aus Lucca in Mainz. Ursprung der deutschen Juden. Der jüdische Gesandte Isaak. R' Machir in Narbonne. Die judenfeindlichen Verhältnisse im Kalifat. Sahal Al-Tabari. Jehuda Judghan der Perser und die Sekte der Judghaniten. Benjamin Nahawendi und die Makarijiten. Die Mystik von der Verkörperung Gottes (Schiur Koma.) Die Mystiker an den Hochschulen. Streitigkeiten um das Exilarchat und Gaonat. Das Karäertum; Nissi ben Noach. Meswi und Ismael und die Akbariten; Mose der Perser, und die Tiflisiten. Mose aus Baalbek. Inkonsequenzen und Erschwerungen im Karäertume.

761—840.

Geschichtliche Geburten treten ebensowenig wie natürliche ohne Wehen zutage. Wenn eine neue geschichtliche Erscheinung sich ins Dasein ringen soll, muß die Behaglichkeit der bestehenden Zustände gestört, das träge Ausruhen auf liebgewordener Herkömmlichkeit aufgerüttelt, die Macht der Gewohnheit gebrochen werden. Der Fortschritt in der Geschichte ist ohne Kampf und Gegensatz undenkbar. Das unerbittliche Rütteln am Bestehenden, wie sehr es auch anfangs mit Schmerz empfunden wird, kommt sogar dem Bestehenden, wenn es gesund und lebensfähig ist, zustatten; es zerstreut die Nebel, vernichtet den Schein und läßt das verhüllte und verkannte Wesen in größerer Klarheit ans Licht treten. Der Gegensatz, dieses Salz der Geschichte, das die Fäulnis abwehrt, hatte seit mehreren Jahrhunderten in der jüdischen Geschichte gefehlt. Darum war das religiöse Leben in eine Art Verdumpfung und Versteinerung geraten. Das paulinische und nachapostolische Christentum war ein solcher Gegensatz gewesen, und weil dasselbe das normierende G e s e t z aufgehoben, das E r k e n n e n geächtet und dafür den Glauben hin-

gestellt hatte, erzeugte es in der Entwicklung des Judentums das Festklammern am Gesetz und das Ausspinnen des Religiös-Gesetzlichen bis in die feinsten Fäden. Der Talmud war das Produkt dieser gegensätzlichen Bewegung; er war die allein herrschende Autorität innerhalb des Judentums geworden und hatte die Bibel aus dem Volksbewußtsein verdrängt. Die Erleuchtung des Geistes, die Erwärmung des Gemütes, der zugleich innig-religiöse und poetische Hauch, welche den heiligen Urkunden entströmen, waren den Gemeinden und den Hauptvertretern abhanden gekommen. Das Talmudstudium selbst, das in der Zeit der Amoräer erfrischend und erhellend gewirkt hatte, war in der Epoche der Saburäer und im ersten gaonäischen Jahrhundert zur trockenen Gedächtnissache herabgesunken und ermangelte der geistigen Befruchtungsfähigkeit. Es fehlte der scharfe Luftzug, welcher die verschlossenen dumpfen Räume durchwehen sollte. Der Widerspruch gegen den Talmud, welcher von den zwei messianischen Verkündern, Serene und Abu-ʿIsa, als Stichwort ausgegeben wurde, hinterließ keine tiefe Spuren, teils weil die Bewegung mit messianisch-schwärmerischem Beisatze behaftet war und nur Enttäuschung zurückließ, teils weil sie von unbekannten Persönlichkeiten ohne Gewicht und Autorität ausgegangen war. Sollte die Einseitigkeit überwunden, die Bibel wieder in ihre Rechte eingesetzt und das religiöse Leben wieder vergeistigt werden, so mußte die gegensätzliche Richtung, die bis dahin nur in winzigen Kreisen herrschte, von einer nüchternen, mit einem offiziellen Charakter bekleideten Persönlichkeit getragen, in größere Kreise eingeführt werden.[1]) Nur wenn die Bewegung nicht in einem entlegenen Winkel, sondern in dem Mittelpunkte des damaligen jüdischen Lebens vorginge, konnte sie in die Massen dringen und wiedergebärend wirken. Eine solche Bewegung ging von einem Sohne des Exilsfürsten aus dem Bostanaïschen Hause aus und hatte darum eine nachhaltige Wirkung.

Der Exilarch Salomo war, wie es scheint, kinderlos gestorben (761—62), und die Würde sollte auf dessen Neffen Anan ben David übergehen. Die Biographie dieses so tief in die jüdische

[1]) [Diese Ausführungen über die Bedeutung des Karäertum erledigen sich in Hinblick auf die von mehreren Gelehrten zutage geförderten gegenteiligen Ergebnisse der Forschung und die Unhaltbarkeit der diesbezüglichen Thesen des durch Firkowitz vielfach irregeführten Pinsker in seinem Likkute Kadmoniot.]

Geschichte eingreifenden Mannes, dessen Anhänger sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben, ist vollständig unbekannt und durch die später eingetretene Parteiung völlig entstellt. Während ihn seine Jünger als einen frommen und heiligen Mann verehren, der, „wenn er zur Zeit des Tempelbestandes gelebt hätte, der Gabe des Propheten gewürdigt worden wäre“[1]), können ihn seine Gegner nicht genug herabsetzen. Anan soll, nach einer unverbürgten Nachricht, nicht in Babylonien, sondern im fernen Osten gelebt und erst zur Zeit der Wahl nach Bagdad gekommen sein.[2]) Doch geben auch die Gegner zu, daß Anan sehr gelehrt im Talmud war, wie er auch sich des talmudischen Stiles mit Gewandtheit bediente. Ebenso gewiß ist es, daß der Exilarchensohn manchen Bestimmungen des Talmud keine religiöse Autorität eingeräumt hat, und daß seine talmudfeindliche Gesinnung jedenfalls den Vertretern der beiden Hochschulen, welche die Exilarchenwahl leiteten, bekannt gewesen sein muß.[3]) Zwei Brüder fungierten damals zu gleicher Zeit als Gaonen, Söhne Nachmans: R' Jehudaï, der Blinde, in Sura (fungierte (759—62) und R' Dodaï in Pumbadita (751—64). Diese beiden Brüder mit ihren Kollegien vereinigten sich nun, Anan von der Nachfolge in der Exilarchenwürde auszuschließen, und an seiner Stelle seinen jüngeren Bruder Chananja (oder Achunaï?) zu wählen (766—767). Aber Anan stand nicht allein. Er hatte Freunde, wie jeder Hochgestellte. Vermöge seiner Anwartschaft auf ein Fürstentum, dem mindestens sämtliche jüdische Gemeinden des Morgenlandes unterworfen waren, mochte er manchen Ehrgeizigen, Gewinnsüchtigen und Schmarotzer angezogen haben. Er hatte aber auch Anhänger an denen, welche mehr oder minder offen im talmudischen Judentum nicht das wahre erblickten und in Anan einen mächtigen Vorkämpfer begrüßten. Drei seiner Gesinnungsgenossen hat die Tradition

[1]) Makrizi bei S. de Sacy, Chrestomathie arabe I. 301 (2. édition.)

[2]) Das. Vgl. über Anan, die Entstehung des Karäismus und Anans Doktrin Note 12, 2, 3 und Note 17. [Besonders aber die von Harkavy bearbeitete Note 17, ferner dessen Aufsatz im Jahrb. für jüd. Geschichte und Literatur II (1899) Seite 107, 122, u. Poznański: Anan et ses écrits in RÉJ. XLV. S. 161—187, XLVI 50—69, 176—203].

[3]) [Da Anan wohl längere Zeit in Persien und den von den früher genannten Sektierern stark beeinflußten Gegenden sich aufgehalten hat, so nahm er viele Häresieen in sich auf. Anan hat von den früheren Sektierern wie auch namentlich aus alten Schriften sadduzäischen Inhaltes, die sich im Geheimen erhalten haben, vielfach geschöpft; vgl. besonders hierüber in Harkavys Zusätzen zu Note 17.]

namhaft gemacht, welche vielleicht gar Mitglieder des gaonäischen Kollegiums waren: R' Ephraim, R' Elisa und R' Chanuka.[1]) Die ananitische Partei ließ es nicht an Anstrengungen fehlen, seine Wahl bei dem damaligen Kalifen Abuǵafar Almansur durchzusetzen, der ihm sehr gewogen gewesen sein soll. Allein die Gegenpartei siegte. Sie soll ihm nach dem Leben getrachtet und ihn beschuldigt haben, daß er auf Empörung gegen den Kalifen sinne. Möglich, daß Almansur, der im Anfange seiner Regierung die bewaffnete Schar des Abu-Isa zu bekämpfen hatte, der Besorgnis Raum gegeben hat, Anan werde dieselbe Rolle unter denselben Stichwörtern fortsetzen. Der Kalife soll ihn hierauf in einen Kerker geworfen haben. In demselben befand sich, wie die Sage erzählt, ein Mohammedaner, und beide sollten gehängt werden. Sein mohammedanischer Leidensgenosse habe[2]) ihm aber geraten, dem Kalifen zu erklären, er gehöre einer andern Sekte an als sein Bruder Chananja. Darauf habe ihn Almansur wieder in Freiheit gesetzt — die Anhänger sagen: weil er Gunst vor demselben gefunden, die Gegner: infolge reicher Geldgeschenke — und er habe ihm gestattet, mit seinen Anhängern nach Palästina auszuwandern.[3])

Unter allen diesen zweifelhaften Angaben ist nur das eine gewiß, daß Anan genötigt war, sein Vaterland zu verlassen, und daß er sich in Palästina ansiedelte.[4]) In Jerusalem baute er eine eigene Synagoge, die sich bis zu den Zeiten des ersten Kreuzzuges erhalten hat. Es ist ebenfalls sicher, daß Anan infolge der kränkenden Zurücksetzung, die er von den Gaonen erfahren hat, über das Gaonat erbittert war und diese Erbitterung auf den Talmud,

[1]) Gedächtnistafel im karäischen Gebetbuche und Katalog der karäischen Autoritäten. [Es beruht dies auf einer Fälschung vgl. RÉJ. a. a. O. S. 209.]

[2]) [Es war dies der Rechtsgelehrte Abû-Hanîfa, dessen Lehre noch jetzt in der Türkei herrscht].

[3]) Eliah ben Abraham Misrachi bei Pinsker Likkute Kadmoniot Beilage und bei Simcha Lucki Orach Zadikim ed. Wien 19 a. [Bei Pinsker a. a. O. ist hiervon nicht die Rede.]

[4]) Daß Jerusalem Stammsitz des Karäismus war, ergibt sich aus den Angaben von Nissi ben Noach und Salmon ben Jerucham, und auch die falsche Korrektur eines alten Kopisten des Megillat Taanit spricht dafür, da er die Akra (Burg Zion) erklärt mit: Ort der Karäer חקרא . . . מקום הקראים. [Nissis Berichte sind als Fälschungen anzusehen; vgl. Frankl in Smolenskis Haschachar Jhrg. VIII 29 ff. Vgl. über das Zweifelhafte von Anans Aufenthalt in Jerusalem Harkavy bei Rabbinowitz S. 188 Anm. 36.]

kraft dessen jenes seine Bedeutung hatte, übertragen hat. Anan zeigte nämlich eine ingrimmige Feindseligkeit gegen den Talmud und dessen Träger. Er soll geäußert haben, er wünschte, daß sämtliche Talmudanhänger sich in seinem Leibe befänden, so würde er sich entleiben, damit sie mit ihm stürben.[1]) Er fand am Talmud alles verwerflich und wollte das religiöse Leben wieder an die Bibel anknüpfen. Er warf den Talmudisten vor, sie hätten das Judentum gefälscht und nicht nur vieles zur Thora hinzugefügt, sondern noch mehr davon aufgegeben, indem sie manches für nicht mehr verbindlich erklärten, was nach dem Wortlaut der Schrift für alle Zeiten Geltung haben soll. Anans Grundsatz war: „Suchet fleißig in der Schrift."[2]) Möglich, daß Anan auf diese Feindseligkeit gegen die Tradition infolge der Parteiungen in der mohammedanischen Welt gekommen ist. Hier kämpfte die Partei, welche neben dem Koran auch die Überlieferung für notwendig hielt (Suniten) gegen eine andere, welche die letztere verwarf und das Wort des Koran allein als Norm anerkannte (Schiiten). Nach dem Beispiel der letzteren verwarf auch Anan die im Talmud gegebene Tradition. Von diesem Zurückgehen auf die Schrift (Mikra) erhielt das Religionssystem, das er aufrichtete, den Namen Schriftbekenntnis oder Karäertum.[3]) Seine Ansichten über die religiösen Gebote und Verbote legte Anan in drei Schriften nieder. Er verfaßte nämlich einen Kommentar zum Pentateuch — gewiß das allererste Erzeugnis dieser Art — ferner ein Kompendium über die religiösen Pflichten und eine Schrift unter dem Titel Fadhlakah, die ersten zwei im talmudischen Idiome, das dritte wohl arabisch.[4])

Diese Schriften Anans sind ein Raub der Zeit geworden[5]);

[1]) Vgl. Note 12, 3, Anmerkung 1. [Vgl. jedoch RÉJ. a. a. O.]

[2]) [Über dies Vorkommen dieses Satzes in der karäischen Literatur vgl. Harkavy a. a. O. S. 189 Anm. 38.]

[3]) Über die Karäer vgl. Ersch, Enzyklopädie B. 33. S. 11 ff. (H.)

[4]) [Den Angaben über einen Pentateuchkommentar Anans ist keinerlei Glauben beizumessen; das Buch der Gebote ist identisch mit der sogen. Fadhlakah; vgl. Harkavy a. a. O. Anm. 39.]

[5]) [Einzelnes aus Anans Buch der Gebote zitieren spätere Karäer, meist Jephet ben Alî, teils in dem aramäischen Original, teils in arabischer Wiedergabe. Auch hat Harkavy mehrere Fragmente des Originals gefunden, die er, nebst Zitaten bei Späteren, herausgegeben hat unter dem Titel Likkute Kadmoniot Teil II, (Studien und Mitteilungen Teil VIII) Petersburg 1903. Vgl. auch Poznańskis bereits erwähne Studie.]

daher ist der ursprüngliche Charakter des Karäertums durchaus dunkel. Nur soviel ist klar, daß der Stifter der karäischen Sekte in feindseliger Haltung gegen den Talmud das religiöse Leben eher erschwerte als erleichterte, vieles wieder zur Geltung brachte, was die Zeit und die Sitte längst aufgegeben hatten, und in seinem blinden Eifer, der talmudischen Gesetzesauslegung etwas zu versetzen, in lächerliche Übertreibungen verfiel. Er bediente sich aber der talmudischen oder richtiger mischnaitischen Deutungsregeln, vermöge welcher er ebenso wie die alten Lehrer der Mischna berechtigt zu sein glaubte, neue Religionsgesetze zu folgern. Die bedeutendste Umgestaltung erfuhren die Bestimmungen über die Festzeiten, über Sabbat nnd über Ehe- und Speisegesetze. — Den Festkalender, der seit der Mitte des vierten Jahrhunderts eingeführt war (B. IV_4, S. 317), schaffte Anan ab; da er aber für diesen Widerspruch keine biblische Grundlage hatte, so war er genötigt, auf die Zeit des zweiten Tempels und der Tannaiten zurückzugehen. Die Monatsanfänge sollten nicht bestimmt aufeinander folgen, sondern wie in der früheren Zeit durch das Beobachten des jungen Mondes jedesmal festgestellt werden. Die Schaltjahre sollten nicht eine regelmäßige Reihenfolge nach dem neunzehnjährigen Zyklus haben, sondern von der jedesmaligen Prüfung des Standes der Saatfelder, namentlich der Gerstenreife, bedingt sein. Es war dies weniger eine selbständige Neuerung als das Wiederauffrischen einer Festordnung, deren Unhaltbarkeit bei der Zerstreuung des jüdischen Stammes augenscheinlich war.[1]) Für Anan und seinen Anhang in Palästina bot allerdings dieses veränderliche Kalenderwesen wenig Schwierigkeit, aber es beweist, daß er keinen Fernblick für zukünftige Zustände hatte. — Das Wochenfest setzte er ebenso wie ehemals die Sadduzäer fünfzig Tage vom Sabbat nach dem Passahfeste an.

In der strengen Sabbatfeier ließ Anan den Talmud weit, weit hinter sich zurück. Am Sabbat dürfe man kein Heilmittel anwenden, nicht einmal für gefährlich Erkrankte, nicht die Beschneidung vornehmen, nicht sein Haus verlassen in einer Stadt, wo die jüdische Bevölkerung mit der nichtjüdischen vermischt wohnt, nichts Warmes genießen, ja nicht einmal am Vorabend Licht oder Feuer für den Abend anzünden und auch nicht von andern anzünden lassen. Anan führte den Brauch ein, den Sabbatbeginn vollständig im Dunkeln

[1]) Vgl. Alberuni in RÉJ. XII. 259.

zuzubringen. Dieses alles und noch andere Erschwerungen wollte er aus den Buchstaben der Schrift herauslesen. Die Speisegesetze verschärfte Anan ins Maßlose, und die Verwandtschaftsgrade für verbotene Ehen dehnte er viel weiter als der Talmud aus, so daß die Ehe des Oheims mit der Nichte und der Stiefgeschwister, die einander ganz fremd sind, als Blutschande gelten sollte. Was bedeutete gegen diese übertriebene Strenge die Abschaffung der Gebetkapseln (Phylakterien, Tephillin), des Feststraußes am Hüttenfeste, des Lichtfestes, eingesetzt zur Erinnerung an die Hasmonäerepoche, und andere Kleinigkeiten? Er hat, wie die Gegner mit Recht behaupteten, einen neuen und zwar einen noch mehr erschwerenden Talmud aufgestellt.[1]) Das religiöse Leben erhielt durch Anan einerseits einen düstern, anderseits einen nüchternen, poesielosen Charakter. Er klebte so sehr an dem Buchstaben, daß er die Passahbrote aus Gerstenmehl bereitet wissen wollte, damit sie sich auch durch den Stoff als „Brot der Armut" auszeichnen; auch dürften diese erst gegen Abend des Rüsttages gebacken werden. Die seit einer langen Reihe von Jahrhunderten eingeführten Gebetformeln, die zum Teil noch im Tempel üblich waren und einen geheiligten Charakter hatten, wies der Stifter des Karäertums aus dem Bethause und mit ihnen auch die Gebetstücke der poetanischen Schöpfungen, welche der neuhebräischen Poesie eine neue Quelle eröffnet hatten. Statt dessen sollten in den karäischen Synagogen nur biblische Stücke litaneiartig in geschmackloser Auswahl rezitiert werden. Da die Juden im islamitischen Reiche die eigene Gerichtsbarkeit hatten, so erstreckte sich Anans Neuerung auch auf das Zivilrecht. So stellte er — im Widerspruch mit dem Bibelworte — die Töchter den Söhnen in bezug auf die Erbschaft gleich, sprach dagegen dem Gatten die Erbfähigkeit an der Hinterlassenschaft der Ehefrau ab.

Obwohl Anan einen mächtigen Anstoß zur Bibelforschung gegeben hat[2]), so war weder seine Zeit reif genug, noch reichte sein Geist dazu aus, eine gesunde, selbständige Schrifterklärung zu schaffen. Er selbst mußte zu Deuteleien greifen, wie sie kaum die von ihm geschmähten Talmudisten aufstellten, um seine Neuerung zu begründen. Indem er den Talmud verwarf, brach er die Brücke ab,

[1]) Natronaï Responsum in Amrams Gebetordnung סדר ר' עמרם ed. Warschau p. 38 a. [Natronais Worte a. a. O. lauten jedoch: ותקן תלמוד של רשע ושל עול לעצמו.]

[2]) [Diese Annahme kann nicht als zutreffend bezeichnet werden.]

welche die biblische Vergangenheit mit der Gegenwart verband, und sprach der Geschichte Hohn. Das karäische Bekenntnis entbehrt daher des geschichtlichen Bodens, es hat keine Naturwüchsigkeit, und alles ist daran gekünstelt und geschraubt. Auf die Volkssitte und das Volksbewußtsein nahm Anan keinerlei Rücksicht. Da er erst das religiöse Leben durch die Deutung der Schrift begründen und aufbauen mußte, erhielt das Karäertum einen schwankenden Charakter. Eine bessere oder schlechtere Schrifterklärung konnte das religiöse Tun in Frage stellen, das Gesetzliche ungesetzlich und umgekehrt machen. Wie er für die Geschichte kein Verständnis hatte, so hatte er auch keinen Sinn für die Poesie. Die heilige prophetische und dichterische Literatur diente ihm nur dazu, dieses und jenes Gesetz, diese und jene religiöse Bestimmung zu beweisen. Er verschloß dem frisch sich regenden poetischen Drange die Pforten zum Heiligtume.

Eigentümlich ist es aber, daß sich Anan und sein Anhang für ihre Opposition gegen den Talmud auf den Stifter des Christentums beriefen. Jesus sei, nach ihrer Ansicht, ein gottesfürchtiger, heiliger Mann gewesen, habe gar nicht als Prophet anerkannt sein, noch dem Judentum eine neue Religion entgegensetzen, sondern lediglich die Thora bestätigen, und die Menschensatzung aufheben wollen. Die Evangelien seien nicht als Urkunden einer neuen Offenbarung oder eines neuen Bundes zu betrachten, sondern nur als Lebensgeschichte Jesu und als Ermahnungsvorschriften zu einem Leben nach der Thora anzusehen. Infolgedessen erklärte Anan, die Juden hätten an Jesus Unrecht begangen, ihn zu verurteilen.[1]) Wie Anan den Stifter des Christentums anerkannte, so zollte er auch Mohammed Anerkennung als Propheten für die Araber.[2]) Aber weder durch Jesus noch durch Mohammed sei die Thora aufgehoben worden, da ihre Verbindlichkeit für alle Zeiten gelte.[3])

Wie groß Anans Anhang war, der ihm in die Verbannung folgte, läßt sich nicht mehr ermitteln. Seine Jünger nannten sich nach ihm Ananiten und Karäer (Karaïm, Karaïmen, Bene Mikra), und ihren Gegnern gaben sie den Schimpfnamen Rabbaniten, was soviel als Anhänger von Autoritäten bedeuten sollte (Rabbanin,

[1]) Schahrastani, übersetzt von Haarbrücker I. 253, daraus Abulfeda bei de Sacy, Chrestomathie arabe I. 326 und Makrizi das. 301. Vgl. ein Zitat aus einer karäischen Schrift bei Wolf, bibliotheca hebraea IV. 1086.

[2]) [Hierbei war viel politische Berechnung im Spiel; vgl. Harkavy a. a. O. S. 192, Anm. 39.] [3]) Makrizi bei de Sacy das. 301.

Ribbonin, Bene-Rab). Die Spannung und Gereiztheit war anfangs zwischen beiden Religionsparteien außerordentlich heftig. Daß die Vertreter der Hochschulen den Stifter und seine Anhänger in den Bann gelegt und aus dem Kreise des Judentums ausgeschlossen haben, versteht sich von selbst.[1]) Aber auch die Karäer sagten sich ihrerseits von den Rabbaniten los, gingen keine Ehe mit ihnen ein, nahmen an ihren Tafeln keinen Teil, ja mieden sogar am Sabbat das Haus eines Rabbaniten, weil, nach ihrer Ansicht, dort der heilige Tag entweiht wurde.[2]) Die Rabbaniten nannten die Karäer Ketzer (Minim, Apikorsim), predigten gegen sie von den Kanzeln herab, namentlich gegen das Sitzen im Dunkeln am Sabbatabend[3]) und ließen die Anhänger Anans nicht zum Gebete zu. Die Karäer ihrerseits hatten nicht Schmähungen genug gegen die beiden Hochschulen und ihre Vertreter. Sie wendeten auf sie das Gleichnis des Propheten Zachariä an, von den zwei Weibern, welche die Sünde in einem Scheffel nach Babylon tragen und ihr dort eine Stätte gründen.[4]) „Die beiden Weiber, das sind die beiden Gaonsitze in Sura und Anbar (Pumbadita)." Dieser Spott, der von Anan ausgegangen sein mag, blieb stehend bei den Karäern, und die beiden Hochschulen wurden von ihnen nicht anders genannt, als „die zwei Weiber".[5])

So war denn der jüdische Stamm zum dritten Male in zwei feindliche Lager gespalten. Wie im ersten Zeitraume Israel und Juda, und wie während des zweiten Tempels Pharisäer und Sadduzäer, so standen sich jetzt Rabbaniten und Karäer feindlich gegenüber. Jerusalem, die heilige Mutter, die schon so viele Kämpfe ihrer Söhne untereinander erlebt hat, wurde wiederum der Schauplatz eines bruderfeindlichen Kampfes. Die karäische Gemeinde, die sich von dem Gesamtverbande losgesagt hatte, erkannte Anan als den berechtigten Exilsfürsten an und legte ihm und seinen Nachkommen diesen Ehrentitel bei. Beide Parteien bemühten sich, die Kluft soviel als möglich zu erweitern.

[1]) Abu-Jakob ben Bakhtewi bei Pinsker Beilagen 75 und Abulsari Sahal Sendschreiben das. 37.

[2]) Folgt auch aus dem Sendschreiben Abulsari Sahals, Menahem Gizni bei Pinsker das. S. 60, Jehuda Hadassi Eschkol Nr. 179, und Simcha Luzki Orach Zadikim 19 a.

[3]) Vgl. Tanchuma Noah anfangs.

[4]) Zacharia 5, 6—11.

[5]) Vgl. die Stellen in Note 12, Anmerkung 3.

Wie lange Anan seiner Gemeinde vorstand, ist nicht bekannt geworden. Nach seinem Tode zeigten seine Anhänger so viel Verehrung für ihn, daß sie eine Totenfeier in den Sabbatgottesdienst für ihn einführten. Sie beteten für ihn: „Gott möge sich des Fürsten Anan, des Gottesmannes erbarmen, der den Weg zur Thora gebahnt, die Augen der Karäer erleuchtet, viele von der Sünde zurückgebracht und uns den rechten Weg gezeigt hat. Gott möge ihm eine gute Stätte anweisen neben den sieben Klassen, welche ins Paradies eingehen." Diese Gedenkformel für ihn ist bis auf den heutigen Tag bei den Karäern stehend geblieben.[1]) Das unparteiische Urteil kann aber diese Lobeserhebung nicht unterschreiben, wenn es auch die Spaltung des Judentums, die er hervorgerufen, ihm nicht zur Last legen will, da die Entfaltung der jüdischen Lehre erst dadurch ermöglicht wurde. Die Geschichte vermag seine Geistesgröße nicht anzuerkennen. Anan war kein tiefdenkender Kopf. Der philosophischen Erkenntnis war er vollständig bar. Er hatte noch einen so niedrigen Begriff von der Seele, daß er im peinlichsten Festhalten an dem Buchstaben der Bibel ihr das Blut als Sitz angewiesen hat.[2]) Aber auch in seiner Opposition gegen das talmudische Judentum war er inkonsequent. Er ließ nicht wenige Ritualien als verbindlich bestehen, die ebensowenig wie die von ihm verworfenen Satzungen auf biblischen Ursprung zurückgeführt werden können, wie das vorschriftsmäßige Schlachten. Hatte er demnach dem, was im Volksbewußtsein als heilig galt, Rechnung getragen, so war seine ganze Neuerung unberechtigt.

Nach Anans Tode übertrug die karäische Gemeinde seinem Sohn Saul die Führerschaft. Das[3]) gegentalmudische Religionsgebäude, das Anan aufgeführt hatte, wurde indes nach seinem Tode erschüttert. Er hatte die freie Forschung aus dem Schriftwort an die Spitze gestellt, daß nur das Schriftgemäße religiöse Gültigkeit haben sollte. Aber das Schriftwort ist deutbar. Seine Jünger, welche von der Auslegungsfreiheit Gebrauch gemacht haben, fanden schon, daß ihr Meister nicht unfehlbar war und verwarfen manche von ihm abgeleiteten religionsgesetzlichen Bestimmungen. So löblich es auch ist,

[1]) Karäisches Gebetbuch.

[2]) Vgl. Saadia Emunot VI 1. [Seine sonstigen Anschauungen charakterisiert auch das Verbot, sich des Arztes und der Arzneimittel zu bedienen, da dies eine Verletzung der Schriftworte am Schluß von Exodus 15, 26 sei.]

[3]) Aus der volkst. Geschichte B. II.

dem Geist nicht durch den Autoritätsglauben Fesseln anzulegen und sich beim Hergebrachten zu beruhigen, so kann es doch für eine Religionsgemeinschaft von schädlicher Wirkung sein, wenn es jedem einzelnen gestattet sein soll, vermittelst einer abweichenden Wortdeutung — gleichviel ob richtig oder erträumt — an dem Bestehenden zu rütteln. Die Karäer achteten aber nicht auf die auflösende Wirkung ihres Prinzips, lockerten das einheitliche Band ihres Zusammenhangs und gerieten in Zersplitterung. Je mehr sich das Karäertum von Palästina aus über die Länder des Kalifats ausbreitete, desto mehr zerfiel sein Zusammenhang in lauter winzige Sekten und gab ihren Gegnern, den Rabbaniten, Recht, zu behaupten, daß ohne Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht und ohne Autorität eine Religion keine Sicherheit habe.

Indessen hatte diese Sektiererei eine Lichtseite[1]), sie setzte die heilige Schrift wieder in ihr Recht ein und löste sie von dem Banne, in dem die Talmudisten sie jahrhundertelang gehalten. Jeder Stimmführer einer Sekte mußte den Inhalt und Wortlaut der Bibel stets bei der Hand haben, um sie als Waffe und Schild gegen die Gegner zu gebrauchen. Die Einführung der Vokal- und Akzentzeichen zur Belebung des Textes hatte die Vertiefung in die Bibel erleichtert. Um in den Sinn der heiligen Schrift tiefer einzudringen, mußte die Aufmerksamkeit auf die grammatischen Regeln, auf Form, Bildung und Gefüge der heiligen Schrift gerichtet werden. Die Karäer waren es, welche die hebräische Grammatik zuerst angebaut haben. Es wurde ihren Bekenntnisgenossen zur religiösen Pflicht gemacht, sich mit ihren Regeln vertraut zu machen. Die eifrige Beschäftigung mit der Bibelkunde lenkte auch im karäischen Kreise die Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit des überlieferten heiligen Textes, die Richtigkeit desselben zu prüfen und ihn vor Entstellungen zu sichern.

Dieser Zweig der Bibelkunde, der mit der Grammatik teilweise zusammenhängt, wurde Masora genannt, Überlieferung über jeden Vers und fast über jedes Wort, über Schreib- und Leseweise desselben, über Regeln und Ausnahmen.[2]) Diese masoretische Sorgfalt

[1]) [Über die Unhaltbarkeit der nachfolgenden Ausführungen vgl. Harkavy, Studien und Mitteilungen Bd. V, S. 8. Anm. 6.].

[2]) [Über die Masora vgl. Weiß a. a. O. 238—263, ferner J. Harris in JQR I S. 128—142 und 222—257, Bacher in Winter und Wünsches Anthologie II. S. 121—132, ebendenselben in: Die Anfänge dea hebräischen Grammatik S. 7 ff., und Monatsschrift Jahrg. 1908.]

kam aber viel zu spät. Unglückliche Zeiten und Gewissenlosigkeit hatten bereits im Text arge Verwüstungen angerichtet, und die Masora konnte nur den Befund des Textes, wie er zurzeit vorlag, bezeugen. In den blutigen Verfolgungen zur Zeit des Königs Antiochus und des Kaisers Hadrian hatten die Schergen neben den Leibern auch die Seele der Judenheit getroffen, sie hatten die heiligen Bücher zerrissen oder verbrannt. Nach eingetretener Ruhe mußten neue Exemplare abgeschrieben werden; aber es fand sich kein sorgfältig überwachtes Musterexemplar, nach welchem die Abschriften gemacht werden konnten. Die sorgfältig abgeschriebene, im Tempel aufbewahrte Musterschrift des Fünfbuches der Thora, erbeutet und in strengem Gewahrsam in Rom unter der von Titus entführten Beute gehalten, wurde in den Kämpfen der Völkerwanderung gegen Rom wiederum erbeutet, verschleppt und ist verschwunden. So wurden neue Abschriften aus schadhaften Vorlagen angefertigt. Den teilweise verderbten Text schädigten gewissenlose Abschreiber noch mehr durch Unachtsamkeit. Man verwünschte zwar diese Schänder der Heiligtümer in die Hölle, weil sie gedankenlos Fehler in den Text brachten, bald Verse oder Versteile, Worte oder Buchstaben übersprangen, bald sie doppelt schrieben; aber diese nachträgliche Verdammnis hat die Schäden nicht ausgebessert. Und durch wie viele Hände sind die biblischen Bücher in dem Zeitraum von tausend Jahren abgeschrieben worden? Zu den alten Fehlern kamen neue hinzu. Für sorgfältige, zuverlässige Abschriften wurde wenig gesorgt. Die Schulhäupter in Palästina und Babylonien sorgten mehr für den Ausbau des Talmud, als für die korrekte Erhaltung des heiligen Textes. Sie waren auch außerstande, die Abschriften der Exemplare für die über die Länder zerstreuten Gemeinden zu überwachen. Ganz besonders waren dichterisch gehaltene Verse, welche die Abschreiber nicht verstanden oder mißverstanden haben, arg verdorben und entstellt.

Nun erwachte mit dem Eifer für das Verständnis der heiligen Schrift auch die Gewissenhaftigkeit für die Herstellung des richtigen Textes. Man forschte nach gut erhaltenen und zuverlässigen Exemplaren. Aber was fand man? Man fand, daß auch die besseren Exemplare in den Urwohnsitzen jüdischer Gemeinden nicht übereinstimmen. Morgenländische und abendländische, d. h. babylonische und palästinensische Exemplare wichen voneinander in Versabteilungen, in Wortformen und auch in anderen Punkten ab,

selbst in dem für allerheiligst gehaltenen Text des Fünfbuches der Thora. Die Verse aller Bücher wurden zwar aufs sorgfältigste gezählt, damit keiner verloren gehen sollte, und doch zeigte sich eine klaffende Verschiedenheit in der Zählung. Während die Babylonier das Fünfbuch in 5848 Verse zerlegten, hatten die Palästinenser die Zahl 15852. Auch in anderen Punkten fand man bei der Vergleichung mannigfache Verschiedenheit in der Schreibweise, fehlende Wörter und Buchstaben. Nun ließen es sich die Karäer sehr angelegen sein, einen korrekten Text anzufertigen und die Masora, d. h. die Überlieferung, zu berücksichtigen. Aber wie gesagt, es kam zu spät. Sie konnten nur Entstellungen für die Zukunft verhüten, aber die Schäden von Jahrhunderten nicht mehr verbessern, sie hatten auch keine Ahnung von der eingerissenen Verderbnis. Die Rabbaniten, die Schulhäupter in Babylonien, kümmerten sich noch weniger um Sicherung des Textes; ihr Eifer war noch immer der Auslegung des Talmud und der Entscheidung von praktischen Fragen zugewendet. Als Masoreten werden namhaft gemacht: R'Jonathan, R'Chabib und R'Pinchas der Schulvorsteher (Rosch-Jeschibah)[1]), ohne daß man wüßte, ob sie ebenfalls Karäer waren, und zu welcher Zeit sie gelebt haben[2]).

Während die Karäer in der Schriftstellerei außerordentlich tätig waren, die Schriftauslegung (Bibel-Exegese), hebräische Sprachkunde und Masora anbauten[3]), war der rabbanitische Kreis sehr unfruchtbar an literarischen Erzeugnissen. Nur eine einzige Erscheinung ist aus dieser Zeit bekannt geworden. Der bereits genannte R'Jehudaï, Gaon von Sura, verfaßte ein talmudisches Kompendium unter dem Titel feste und kurze Praxis (Halachot Ketuot oder Kezubot). Es ist aber ungewiß, ob er es vor oder nach der Entstehung des Karäertums verfaßt hat. R'Jehudaï hat darin das Zerstreute aus dem Talmud ordnungsmäßig zusammengetragen und mit Weglassung der Diskussionen das praktisch Gültige kurz angegeben. Aus einigen Bruchstücken zu schließen, waren R'Jehudaïs

1) Note 17 II.

2) Vgl. Hazefirah 1874 Nr. 15: [Brüll, Jahrbücher II. 174. H.] [Vgl. über die tiberiensische Masoretenschule auch Merx in den Verhandlungen des V. Orientalisten-Kongresses Abtlg. II, Bd. I, S. 188—209. R' Chabib und R' Pinchas waren keine Karäer.]

3) [Zu diesen Ausführungen vgl. die früheren Bemerkungen.]

Halachot in hebräischer Sprache abgefaßt[1]), und er hat damit den Talmud volkstümlich und für jedermann verständlich gemacht. Das Werk drang daher auch bis in die entferntesten jüdischen Gemeinden, wurde das Muster für spätere Ausarbeitungen ähnlicher Art, ist aber durch spätere Erzeugnisse verdrängt worden und abhanden gekommen.

Die karäischen Wirren haben auch dazu beigetragen, das Ansehen der Exilarchen zu schmälern[2]). Bis Anan waren, wie bereits gezeigt, die Hochschulen mit ihren Kollegien den Exilsfürsten untergeordnet, die Schulhäupter wurden von ihnen gewählt oder bestätigt und hatten bei der Besetzung der erledigten Würde keinen unmittelbaren Einfluß. Als es aber den Gaonen gelungen war, Anan vom Exilarchate zu verdrängen, ließen sie sich diese Macht nicht mehr entwinden, sondern machten sie bei der Nachfolge geltend, schon aus dem Grunde, um nicht karäisch gesinnte Fürsten an der Spitze des jüdischen Gemeinwesens zu lassen. Das Exilarchat, das von Bostanaï an erblich war, wurde von Anan an wählbar, und die akademischen Präsidenten leiteten die Wahl. Nach Chananja oder Achunaï (o. S. 183) brach, kaum zehn Jahre nach Anans Abfall vom Rabbanismus, wieder eine Streitigkeit um das Exilarchat zwischen zwei Prätendenten, Sakkaï ben Achunaï und Natronaï ben Chabibaï, aus. Der letzte war unter R'Jehudaï Mitglied des Kollegiums gewesen. Der Grund der Streitigkeiten, die einige Jahre dauerten, ist nicht bekannt. Die beiden Schulhäupter dieser Zeit Malka ben Acha von Pum-

[1]) Vgl. über R' Jehudaï's Halachot die kritische Abhandlung Luzzattos in dessen Sammelschrift Bet ha-Ozar I, S. 53 ff. [Die R' Jehudaï zugeschriebenen Halachot Pessukot wurden ediert von Schloßberg, Versailles 1886, und die Halachot Kezubot von Ch. M. Horowitz in Halachische Schriften der Gaonim I, S. 14—37 (H).] [Die Halachot Jehudaïs waren ursprünglich im talmudisch-aramäischen Idiom abgefaßt, wie A. Epstein in seiner Abhandlung über die Halachoth Gedoloth in Horodecki's Hagoren III (Berdyczew 1902), S. 67 ausführt. Die hebräische Übersetzung ist wohl in Griechenland vorgenommen worden. Zu erwähnen ist noch J. Müller, Handschriftliche, dem Jehudaï Gaon zugewiesene Lehrsätze, Berlin, 1891. Zur Charakteristik Jehudais und Würdigung seiner Gelehrsamkeit vgl. das von Ginzberg in JQR XVIII, S. 111—112 veröffentliche Responsum eines seiner Schüler.]

[2]) [Die Minderung des Ansehens des Exilarchates ist eher auf das Kalifat zurückzuführen, das diese Würde für Geld verkaufte; vgl. den Scherira-Brief (ed. Neubauer S. 33 u. dort Anm. 9 u. 17) u. RÉJ. S. 212.]

badita (fungierte 771 bis 773) und Chaninaï Kahana ben Huna von Sura[1]) (765—75) vereinigten sich, um Natronaï zu stürzen und brachten es dahin, daß er wahrscheinlich durch den Hof des Kalifen aus Babylonien verbannt wurde. Er wanderte nach Maghreb (Kairuan) aus, wo seit Gründung dieser Stadt eine zahlreiche jüdische Gemeinde war. Sakkaï wurde in der Exilarchenwürde bestätigt, obwohl der verbannte Exilarch talmudisch sehr gelehrt war[2]). Als die spanischen Gemeinden das Ansuchen an ihn stellten, ihnen ein Talmudexemplar zuzusenden, kopierte er ein solches aus dem Gedächtnis. Immer mehr geriet das Exilarchat in Abhängigkeit vom Gaonate, welches mißliebige Fürsten in die Acht erklärte und nicht selten in die Verbannung schickte. Da sich aber die Exilarchen, wenn sie zur Macht gelangten, der Abhängigkeit entschlagen wollten, so entstanden daraus Reibungen, die einen schlimmen Einfluß auf das babylonische Gemeinwesen übten. Es scheint, daß die Gaonen seit der Entstehung des Karäertums sich auch auf einen Zweig der Literatur legten, den sie bisher vernachlässigt hatten. Die Agada oder die homiletische Ausschmückung der Bibel war bisher nur in Judäa gepflegt worden. Der schon erwähnte Gaon Chaninaï Kahana, ein Jünger R' Jehudaïs, trug, soviel bekannt ist, zuerst neben dem halachischen Stoff auch agadische Auslegungen für die Jünger vor. Aus diesem Vortrage sammelte ein Jünger R' Samuel einen Midrasch auf einige Bücher des Pentateuchs unter dem Titel Espha[3]) (nach dem Anfangsverse). Auch andere Agadasammlungen, wie das Jelamdenu (Tanchuma), mögen in derselben Zeit entstanden sein[4]).

Nach R' Chaninaï Kahana fungierte in Sura Mari-ha-Levi ben Mescharschaja (775—78) und auf ihn folgte R. Bebaï-ha-Levi ben Abba (775—88). Ihre pumbaditanischen Zeitgenossen waren nach Malka, jenem Gaon, welcher zur Amtsentsetzung des Exil-

[1]) Vor ihnen fungierten unmittelbar nach den beiden Nachmaniden: Chananja ben Mescharschaja von Pumbadita (764—71) und Achunaï Kahana ben Papa (762—67), nach Scheriras Sendschreiben, vgl. darüber Frankels Monatsschrift Jahrg. 1857 S. 383 f.

[2]) Vgl. Note 12, 4.

[3]) Jalkut zu Numeri Nr. 736, 220 d. Vgl. dazu [Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 279 u.] Rapaport in Kerem Chemed VI. S. 241. [Vgl. auch Brüll, Jahrb. II, S. 82 u. Revue a. a. O.]

[4]) [Vgl. auch Lerner in Jahrbuch der jüd.-literarischen Gesellschaft, Frkf. a. M. 1903, S. 207 ff. u. 1904, II. S. 407 u. Monatsschrift Jahrg. 1908.]

archen Natronaï am meisten beigetragen hatte: Rabba ben Dudaï (773—82), der in einem Punkte zur karäischen Strenge hinneigte und von R' Jehudaï abging[1]), und nach Rabbas Tod, nachdem sein Nachfolger Schinuj nur kurze Zeit fungiert hatte, R' Chaninaï ben Abraham Kahana (782). Zwischen ihm und dem damaligen Exilarchen entstand ein Zerwürfnis unbekannter Art, das dahin führte, daß der Gaon seines Amtes entsetzt und an seiner Stelle Huna Mar ha-Levi ben Isaak erwählt wurde (786).

Die beiden zeitgenössischen Gaonen, R' Bebaï und Chinaï, führten mit Zustimmung des Exilarchen eine wichtige zivilrechtliche Verordnung ein. Bis dahin konnte eine Schuld, sei es von seiten der Gläubiger, sei es von seiten einer Witwe für ihre Ehepakten, von den Erben nicht eingefordert werden. Nur falls der Erblasser Liegenschaften hinterlassen hatte, konnten sich die Gläubiger oder die Witwe daran halten. Die beiden Präsidenten der Hochschulen verordneten aber, daß die Erben auch mit der beweglichen Erbschaft die hinterlassenen Schulden des Erblassers tilgen müssen. Diese Verordnung (vom Jahre 787) wurde mit dem Insiegel des Exilarchen und der Gaonen versehen, sämtlichen jüdischen Gemeinden des Morgenlandes zugestellt, mit dem Bedeuten, daß der Richter, der ihr zuwiderhandeln sollte, seine Amtsentsetzung zu gewärtigen habe[2]). Es scheint, daß diese Verordnung aus einem Zeitbedürfnisse infolge der Besitzveränderungen der Juden im Kalifat hervorgegangen ist. Bis dahin Bodenbesitzer, Ackerbauer und Viehzüchter, haben sie sich seitdem mehr auf den Handel gelegt, den die bedeutende Ausdehnung des islamitischen Reiches von Indien bis zu den Säulen des Herkules begünstigt hat. Während früher ein Familienvater durchschnittlich den Seinigen Grundbesitz hinterließ, so vererbte er ihnen von Handel und Gewerbe nur Kapitalien. Die Maßregel der beiden Gaonen wollte demnach auch bei verändertem Besitzstande den Schuldforderungen Sicherheit gewähren.

Ungefähr gleichzeitig mit der Entstehung des Karäertums fiel ein Ereignis vor[3]), das zwar wenig in die Entwickelung der jüdischen

[1]) Vgl. Note 23, II.

[2]) Scherira, Sendschreiben, S. 39 (ed. Neub., S. 36). Ittur, ed. Venet. S. 20 a. 77 d. Vgl. Frankels Monatsschrift Jahrg. 1857. S. 339. Das genaue Datum dafür gibt Isaak ben Rëuben Albargeloni an (Schaare Schebuot gegen Ende): im seleuzidischen Jahre 1098 = 787.

[3]) [Nach Harkavy in RÉJ a. a. O. S. 213 hat die Bekehrung der Chazaren wohl schon c. 620 stattgefunden.]

Geschichte eingegriffen hat, aber das Selbstbewußtsein der Zerstreuten gehoben und ihren Mut aufgerichtet hat. Der heidnische König eines im Norden hausenden barbarischen Volkes nahm zugleich mit seinem Hofe das Judentum an. Die Chazaren oder Kozaren[1]), ein finnischer Volksstamm, verwandt mit den Bulgaren, Avaren, Uguren oder Ungarn, hatten sich nach der Auflösung des Hunnenreiches an der Grenzscheide von Asien und Europa niedergelassen. Sie hatten ein Reich an der Mündung der Wolga (von ihnen Itil oder Atel genannt) an dem Kaspisee gegründet, wo jetzt Kalmücken hausen, in der Nähe von Astrachan. Der Kaspisee führte von ihnen den Namen das Chazarenmeer. Ihre Könige mit dem Titel Chakane oder Chagane, führten die kriegerischen Söhne der Steppe von Sieg zu Sieg. Den Persern hatten die Chazaren so großen Schrecken eingeflößt, daß einer ihrer Könige, Chosrau, sein Reich vor deren ungestümen Einfällen nur durch eine feste Mauer, welche die Päße zwischen dem Kaukasus und dem Meere verrammelte, schützen konnte. Aber die „Pforte der Pforten" (Bab al abwab unweit Derbend) war nicht lange eine Schranke für den Kriegsmut der Chazaren. Nach dem Untergang des persischen Reiches überstiegen sie den Kaukasus, machten Einfälle in

[1]) Die arabischen Schriftsteller nennen sie חזר (Chazar), der russische Annalist Nestor stets Cozari. Die jüdischen Schriftsteller dagegen, um nicht an חזיר zu erinnern, orthographieren bald כוזר bald כזר. — Das Faktum von der Bekehrung der Chazaren zum Judentum, das man früher als Fabel behandelt und noch vor drei Dezennien nur halbgläubig angenommen hat, wurde in jüngster Zeit durch arabische Quellen von vielen Seiten bestätigt gefunden. Ousley, der Herausgeber des Ibn-Haukal oder richtiger des Istakhri; Frähn, der Kommentator des Ibn-Foßlan de Chazrisa (mémoire de l'académie impériale des sciences de Petersbourg 1822 T. VIII.) d'Hosson, peuples du Caucase, Dufrémery (Journal asiat. 1849, p, 470 f.) und Meassef Niddachim p. 117 haben die Nachrichten der arabischen Schriftsteller Ibn-Foßlan, Istakhri, Maßudi, Ibn-Alathir und Dimeschki über das Chazarenreich und dessen jüdisches Bekenntnis in ein helles Licht gesetzt und die Nachrichten der jüdischen Quellen darüber bestätigt. Die beiden Briefe an den Chazarenkönig und von ihm sind als geschichtlich in allen Partieen anerkannt von Reinaud (Abulfeda, introduction p. 299) und von Vivien de St. Martin, les Khazars (mémoire lu à l'académie des inscriptions et des belles lettres. Paris 1851). Vgl. noch Neumann, die südrussischen Völker; Carmoly, Itinéraires de la terre sainte. Bruxelles 1847, des Khozars p. 1—104. [Zur Schreibung des Namens bei jüd. Schriftstellern vgl. RÉJ. a. a. O; zur Schreibung כזר vgl. auch T'schuboth ha-Geonim ed. Harkavy, Nr. 557, S. 278.]

Armenien und eroberten die Krim-Halbinsel, welche davon eine Zeitlang Chazarien hieß. Die byzantinischen Kaiser zitterten vor den Chazaren, schmeichelten ihnen und zahlten ihnen Tribut, um ihre Gelüste nach der Beute von Konstantinopel zu beschwichtigen. Die Bulgaren und andere Völkerschaften waren Vasallen der Chazaren, die Kiewer (Russen) am Dniepr mußten den Chaganen jährlich ein Schwert und ein feines Pelzwerk von jedem Rauchfang liefern. Mit den Arabern, deren Grenznachbarn sie allmählich wurden, führten sie blutige Kriege.

Neben den Kriegern gab es unter den Chazaren auch Ackerbauer und Hirten. Ihre Lebensweise war einfach; sie nährten sich von Reis und Fischen und wohnten in Zelten. Nur der Chagan hatte einen Palast an der Wolga. Seine Macht über sein Volk war unbeschränkt, weil er wie der Dalai-Lama abgöttisch verehrt wurde. Verhängte er Todesstrafe über einen seiner Untertanen, so nahm dieser sich in tiefem Gehorsam selbst das Leben. Damit die geheiligte Person des Chagans nicht fortwährend in Berührung mit den Staatsangelegenheiten kommen sollte, hatte er einen Stellvertreter oder Unterkönig, der den Titel Peg oder Peh führte. Nach und nach kam es dahin, daß der Peg der eigentliche Regent des Chazarenreiches war, während die Chagane stets im Harem schwelgten. Die Chazaren wie ihre Nachbarn, die Bulgaren und Russen, huldigten einem groben Götzendienste, der mit Sinnlichkeit und Unkeuschheit gepaart war. Durch die Araber und Griechen, die in Handelsangelegenheiten nach der Hauptstadt Balanǵar kamen[1]), um die Produkte ihrer Länder gegen feines Pelzwerk einzutauschen, lernten die Chazaren den Islam und das Christentum kennen. Auch Juden fehlten im Chazarenlande nicht. Ein Teil jener Flüchtlinge, welche dem Bekehrungseifer des byzantinischen Kaisers Leo (725) entgangen waren (o. S. 172), hatte sich da angesiedelt. Durch diese griechischen Juden lernten die Chazaren auch das Judentum kennen[2]). Als Dolmetscher oder Kaufleute, als Ärzte oder Ratgeber

[1]) [Vgl. jedoch den Zweifel bei Harkavy a. a. O.]

[2]) Diese Nachricht tradiert Ibn-Alathir (bei Frähn das. S. 597). Nach desselben Übersetzung lautet die Stelle: Refert Ibn-El Athir imperatorem Constantinopolis regnante Harun Raschidio expulisse quiquid Judaeorum in ipsius regno. Hi cum Chazarorum terram se recepissent, populum experti essent socordem et simplicem, suam eis obtulere religionem, quam illi suis institutis sacris potiorem cum cognovissent, eam amplexi aliquamdiu servabant. Ebenso Maßudi. In diesem Referat Maßudis und

wurden die Juden am chazarischen Hofe bekannt und beliebt und flößten dem kriegerischen Herrscher Bulan Liebe für das Judentum ein.

Die Chazaren hatten aber in späterer Zeit nur eine dunkele Kunde von der Veranlassung, die ihre Vorfahren zur Annahme des Judentums bewogen hat. Ein späterer chazarischer Chagan erzählte die Geschichte ihrer Bekehrung folgendermaßen: Der König Bulan habe einen Abscheu vor dem wüsten Götzentume seiner Vorfahren empfunden und es in seinem Reiche verboten, ohne sich einer anderen Religionsform anzuschließen. Durch einen Traum sei er in seinem Streben nach einer würdigen Gottesverehrung bestärkt worden. Ein Engel sei ihm erschienen und habe ihm Waffenglück gegen die Araber und Reichtum verheißen, wenn er sich zum wahren Gotte bekennen würde. Denselben Traum habe auch der Unterkönig gehabt. Als er dann einen großen Sieg über die Araber errungen und die armenische Festung Ardebil[1]) erobert hatte (731), hätten sich Bulan und der Peg entschlossen, das Judentum öffentlich zu bekennen. Der Kalife, sowie der byzantinische Kaiser hätten aber gewünscht, den Chagan der Chazaren für die Annahme ihres Bekenntnisses zu bewegen, und zu diesem Zwecke hätten sie Abgeordnete mit Schreiben und reichen Geschenken, begleitet von Religionskundigen, an Bulan geschickt. Dieser habe hierauf einen Religionsdisput unter seinen Augen veranstaltet zwischen dem byzantinischen Geistlichen, dem mohammedanischen Religionsweisen und einem jüdischen Gelehrten. Die Vertreter der drei Religionen hätten dann lange hin und her disputiert, ohne einander oder den Chagan von der Vortrefflichkeit der einen Religion gegen die andere zu überzeugen. Da aber Bulan gemerkt, daß der Vertreter der Christusreligion und des Islam beide

Ibn-Alathirs ist nur das Datum falsch. Denn die Verfolgung der Juden im byzantinischen Reiche fand nicht zu Ar-Raschids Zeit, sondern früher unter Leo dem Isaurier statt, wie aus Theophanes und Cedrenus bekannt ist.

[1]) Von der Eroberung Ardebils spricht auch der Brief des Chazarenkönigs an Chasdaï Ibn-Schaprut, dort heißt es ארדביל, und das gibt einen Anhaltspunkt für die Chronologie. Die Eroberung Ardebils fällt nach arabischen Schriftstellern bei d'Hosson (peuples du Caucase, S. 59) und bei Dorn (Nachrichten über die Chazaren in mémoire des sciences politiques et historiques de St. Petersbourg, série VII., Jhrg. 1844, S. 445 f.) in das Jahr 731. Das stimmt mit Jehuda Halevis Angabe, daß die Bekehrung der Chazaren zum Judentume ungefähr vier Jahrhunderte vor Abfassung seines Werkes 1140, also um 740 stattgefunden hat. [Vgl. jed. zur S. 196, Anm. 3.]

sich auf das Judentum als auf den Ausgangspunkt und Grund ihres Glaubens beriefen, so habe er den christlichen Gesandten unter vier Augen gefragt, ob er dem Islam den Vorzug gebe. Und als dieser das Judentum auf Kosten der Religion Mohammeds sehr hoch gestellt, habe Bulan dasselbe Mittel auch bei dem mohammedanischen Weisen angewendet, und ihm das Geständnis abgelockt, daß das Judentum unendlich höher stehe als das Christentum. Darauf habe Bulan den Gesandten des Kalifen und des Kaisers erklärt: da er aus dem Munde der Gegner des Judentums das unparteiische Geständnis von dessen Vorzüglichkeit vernommen, so bleibe er bei dem Vorsatze, das Judentum als seine Religion zu bekennen. Er habe darauf sich der Beschneidung unterworfen[1]). Der jüdische Weise, der bei der Bekehrung Bulans tätig war, soll Isaak Sangari oder Singari[2]) gewesen sein.

Die Umstände, unter welchen der Chagan das Judentum angenommen hat, mögen sagenhaft ausgeschmückt sein, aber die Tatsache ist von vielen Seiten zu bestimmt bezeugt, als daß sie bezweifelt werden könnte. Mit Bulan bekannten sich auch die Großen des Reiches, ungefähr viertausend an der Zahl, zum Judentume. Nach und nach drang es auch ins Volk ein, so daß die meisten Städtebewohner des Chazarenreiches Juden waren, während das Militär aus mohammedanischen Söldlingen bestand[3]). Es gab aber auch Vasallenkönige in dem großen Gebiete, das dem Chagan unterworfen war, und auch von diesen nahmen wohl einige die Religion ihres Gebieters an. Wenigstens wird das von dem Könige des Landstriches Semender[4]) an der Westküste des Kaspisees (jetzt

[1]) Briefe des Chazarenkönigs an Chasdaï Ibn-Schaprut. Ähnliches erzählt Al-Bekri, mitgeteilt von Dufrémery im Journal asiatique a. a. O.

[2]) Wird zuerst von Nachmani (colloquium, ed. Jellinek, S. 14) genannt. Der angebliche Grabstein des Isaak Sangari, der in Tschufut-Kale in der Krim mit einem dunkeln Datum gefunden worden sein soll, wodurch behauptet wird, die Chazaren hätten sich zum Karäismus bekannt, ist gründlich als unecht und gefälscht nachgewiesen worden von Rapaport: Kerem Chemed V, S. 197 f. [Zur ferneren Literatur über Isaak Sangari vgl. Harkavy in **EÉJ.** a. a. O.]

[3]) Ibn-Foszlan bei Frähn de Chazaris p. 484. Nach Dimeschki waren sämtliche Chazaren Juden, daselbst 597: Chazari et rex eorum omnes Judaei. Eine andere Nachricht daselbst lautet: Chazari duabus nationibus constituuntur, militibus scilicet, qui Mohammetani, et civibus, qui Judaei sunt.

[4]) Das. S. 615 und 617 nach Ibn-Haukal. Wenn bei mohammedanischen Schriftstellern vom Übertritt der Chazaren zum Islam erzählt wird,

Tarki) erzählt. In der ersten Zeit mag das Judentum der Chazaren oberflächlich genug ausgesehen und wenig auf Änderung des Sinnes und der Sitte eingewirkt haben. Erst ein späterer Nachfolger Bulans, der den hebräischen Namen Obadjah führte, machte mit dem jüdischen Bekenntnisse Ernst[1]). Er lud jüdische Gelehrte in sein Reich ein, belohnte sie königlich, gründete Bethäuser und Lehrstätten, ließ sich und sein Volk in Bibel und Talmud unterrichten und führte den Gottesdienst nach dem Muster der alten Gemeinden ein[2]). So viel Einfluß gewann das Judentum auf die Gemüter dieses unkultivierten Volksstammes, daß während die heidnisch gebliebenen Chazaren ihre Kinder ohne Gewissensbisse als Sklaven verkauften, die jüdischen diese Unsitte eingestellt haben[3]). Nach Obadjah regierte noch eine lange Reihe von jüdischen Chaganen; denn nach einem Staatsgrundgesetz durften nur jüdische Herrscher den Thron besteigen[4]). Weder Obadjah, noch seine Nachfolger waren unduldsam gegen die nichtjüdische Bevölkerung des Landes, die im Gegenteil mit vollständiger Gleichheit behandelt wurde. Es gab einen obersten Gerichtshof, bestehend aus sieben Richtern, zwei Juden für die jüdische Bevölkerung, ebensoviel mohammedanischen und christlichen für ihre Religionsgenossen und einem heidnischen für die Russen und Bulgaren[5]). Jeder Religionsbekenner wurde nach seinem Gesetzbuche gerichtet. Das Chazarenreich, von jüdischem Geiste durchweht, hätte ein Muster von Duldsamkeit für Christen und Mohammedaner zu seiner Zeit und noch ein Jahrtausend später abgeben können. Die auswärtigen Juden hatten anfangs keine Ahnung von der Bekehrung eines mächtigen Königreiches zum Judentume, und als ihnen ein dunkeles Gerücht darüber zukam, glaubten sie, Chazarien sei von den Überbleibseln der ehemaligen Zehnstämme bevölkert. Die Sage erzählte: Weit, weit hinter den finsteren Bergen, der kimmerischen Finsternis des Kaukasus, wohnen wahre Gottes-

wie z. B. Ibn-Alathir vom Jahre 254 d. Heǵira = 868, so gilt das nicht vom Hauptreiche, sondern von Vasallenländern und ihren Königen.

[1]) Über den Rabbinismus der Chazaren vgl. Harkavy, Monatsschrift 1882, S. 171.

[2]) Brief des Chazarenkönigs.

[3]) Ibn-Haukal (oder Istakhri) bei Ousley.

[4]) Das.

[5]) Maßudi, Istakhri und Ibn-Foßlan sprechen von neun Mitgliedern des Gerichtshofes. [Die beiden ersteren sprechen von 7 Richtern; die Zahl 9 bei letzterem beruht wohl auf Verwechslung der Zahlworte תסע und סבע in der arabischen Schreibung.]

verehrer, heilige Männer, Nachkommen Abrahams von den Stämmen Simeon und Halbmanasse, die so mächtig seien, daß ihnen fünfundzwanzig Völkerschaften Tribut zahlen[1]).

Um dieselbe Zeit, in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, treten auch die Juden Europas ein wenig aus dem Dunkel heraus, das sie seit Jahrhunderten bedeckte. Von den Machthabern begünstigt, wenigstens nicht gemißhandelt und verfolgt, erhoben sie sich zu einer gewissen Höhe der Kultur. Karl der Große, der Gründer des fränkischen Kaisertums, dem Europa die Neugeburt und die teilweise Befreiung von der Barbarei verdankt, hat auch die geistige und gesellschaftliche Erhebung der Juden in Frankreich und Deutschland gefördert. Nach langen Jahrhunderten von Niedrigkeit und Mittelmäßigkeit sah die Menschheit wieder einen echten Helden erstehen mit dem Gepräge des Genies, der nicht bloß mit Waffen zu siegen, sondern auch Saaten der Kultur und Gesittung auszustreuen verstand. Durch die Schöpfung des deutsch-fränkischen Reiches, das sich vom Ozean bis jenseits der Elbe und vom Mittelmeere bis zur Nordsee erstreckte, verlegte Karl den Mittelpunkt der Geschichte nach West-Europa, während er bis dahin in Konstantinopel an der Grenze von Ost-Europa und Asien gewesen war. Obwohl Karl Schutzherr der Kirche war und die Suprematie des Papsttums begründen half, und obwohl der zeitgenössische Papst Hadrian nichts weniger als judenfreundlich war und die spanischen Bischöfe wiederholentlich ermahnte, die Christen von der Gemeinschaft mit Juden und Heiden (Arabern) fern zu halten[2]), so war Karls Blick doch zu weit, als daß er in bezug auf die Juden die Befangenheit der Geistlichen hätte teilen sollen. Er war im Gegenteil ziemlich frei von Vorurteilen gegen sie. Allen Kirchensatzungen und Konzilienbeschlüssen entgegen, begünstigte der erste fränkische Kaiser die Juden seines Reiches und zog Nutzen von einem kenntnisreichen Manne dieses Stammes, der für ihn Reisen nach Syrien machte und die Erzeugnisse des Morgen-

[1]) Eldad der Danite vgl. Note 19, Targum zu Chronik I. 5, 26, wo von den „finstern Bergen" טורי קבל die Rede ist, dem Aufenthalt von dritthalb Stämmen, Josippon (Pseudojosephus) c. 10. Die zwei Ansichten, die richtige, daß die Chazaren Proselyten, und die fabelhafte, daß sie Abkömmlinge der Zehnstämme waren, finden sich zusammengestellt in dem Büchlein Scheerit Israel c. 9.

[2]) Muratori rerum italicarum scriptores T. III. 2, p. 240, 277 Mansi concilia T. XII, 784, 814.

landes nach dem Frankenreiche brachte [1]). Wenn sonst die Fürsten die Juden in Strafe nahmen, falls sie von Geistlichen oder Kirchendienern Kirchengefäße kauften oder in Pfand nahmen, so verfuhr Karl darin entgegengesetzt; er belegte die kirchenschänderischen Geistlichen mit schwerer Strafe und sprach die Juden frei davon [2]).

Die Begünstigung der Juden von seiten Karls des Großen hatte zwar in dem Interesse ihren Grund, das dieser weitblickende Kaiser an der Hebung des Handels und Vermehrung des Nationalreichtums nahm. Die Juden waren damals die Hauptvertreter des Welthandels [3]). Während der Adel dem Kriegsgeschäfte, der Kleinbürger den Handwerken, und der Bauer, der Leibeigene, dem Ackerbau oblagen, waren die Juden, weil nicht zum Heerbanne zugezogen und nicht im Besitz von Feudalgütern, auf das Export- und Importgeschäft mit Waren oder Sklaven angewiesen, und die Gunst, die ihnen Karl zuwendete, war gewissermaßen ein Privilegium, erteilt an eine Handelskompagnie [4]). Beschränkt waren sie nur gleich den anderen Kaufleuten im Handel mit Getreide und Wein, weil der Kaiser den Gewinn von Lebensmitteln für ein schändliches Gewerbe hielt. War auch schon diese materielle Schätzung der Juden ein Fortschritt gegen die Beschränktheit der merovingischen Herrscher, der Gunthram und Dagobert, welche in den Juden nur Gottesmörder sahen, so zeigte Karl auch noch Interesse an der geistigen Hebung der jüdischen Bewohner seines Reiches. Wie er für die Heranbildung der Deutschen und Franzosen durch Herbeirufen von kundigen Männern aus Italien Sorge trug, so lag es ihm auch am Herzen, die Juden Deutschlands und Frankreichs einer höheren Kultur teilhaftig werden zu lassen. Er verpflanzte daher eine gelehrte Familie aus Lucca, Kalonymos, seinen Sohn Mose und seinen Neffen nach Mainz (787) [5]), sicherlich in der Absicht, der Unwissenheit der deutschen

[1]) Monachus Sangallensis de gestis Caroli magni I. 18.

[2]) Capitularia Caroli bei Bouquet recueil T. V, p. 679. Vgl. indessen die Capitularia bei Pertz leges T. I. p. 194.

[3]) [Vgl. hierüber besonders Höniger in der Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I S. 80—83.]

[4]) In den Kapitularien Karls und seiner Nachfolger werden die Juden öfter zu den negotiatores gezählt. Vgl. Capitularia bei Pertz a. a. O. p. 114, Nr. 4.

[5]) Die Verpflanzung der Lucchenser Familie nach Mainz setzt Josef Kohen (Emek ha-Bacha 13) ausdrücklich unter Karl den Großen. Nach Carmoly (Annalen Jahrg. 1839, S. 222) soll ein handschriftlicher Machsor-

Juden zu steuern. Die Söhne Jakobs in Germanien haben sich, wie die Söhne Teuts, allerdings am spätesten von der Barbarei losgemacht. Deutschland, dem jetzt die gebildete Welt neidlos die Palme der Wissenschaft reicht, war zu Karls Zeit noch der Sitz dumpfer Unwissenheit, nicht bloß im Norden, wo die reckenhaften Sachsen unter Wittekind hausten, sondern auch in der Mittelrheingegend, die mit dem Frankenreiche in Verbindung stand.

Die erste Einwanderung der Juden in Deutschland ist in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Wollte man der Sage Glauben schenken, so hätten sich bereits Juden in Worms niedergelassen, als Deutschland noch mit Urwald und Sümpfen bedeckt war, und wilde Bären die einzigen Herren im Lande waren. Nicht lange nach Josuas Eroberung, so erzählt die Sage, als der Stamm Benjamin wegen der Untat an der Frau zu Gibea von den übrigen Stämmen beinahe aufgerieben worden war, seien tausend Benjaminiten, um dem Blutbade zu entgehen, geradewegs nach Deutschland ausgewandert und hätten eine Gemeinde zu Worms gegründet[1]). — Dergleichen Erfindungen, um das Alter der Gemeinden hoch hinaufzurücken, waren übrigens nicht von der Eitelkeit, sondern vom Selbsterhaltungstrieb eingegeben. Als man die Juden Deutschlands für die Verurteilung Jesu verantwortlich machte und sie als Gottesmörder zu Tausenden hinschlachtete, mußten sie auf Mittel sinnen, sich von dieser unsinnigen

Kommentar dieses Faktum ins Jahr 719 nach der Zerstörung = 787 chr. Z. setzen. Jedenfalls ist das Datum bei Sal. Luria (Responsa Nr. 29) 849 der Zerstörung eine Korruptel. Die meisten Schriftsteller nennen übrigens Kalonymos von Lucca und nicht R' Mose als das Haupt der Auswanderer. Vgl. S. D. Luzzatto, il Giudaismo illustrato, S. 30 ff. Die Genealogie der Kalonymiden aufstellen, womit sich die Herrn Rapaport und Zunz geplagt haben, heißt den Sisyphusstein wälzen. Es hat so viele jüdische Gelehrte mit Namen Kalonymos in Deutschland, Italien und Südfrankreich gegeben, daß deren Registrierung und die ihrer Nachkommen eine Unmöglichkeit und zugleich eine ganz nutzlose Arbeit ist; vgl. Saige, Groß, Monatsschrift, Jahrg. 1878, S. 249; RÉJ. VII. S. 154 — פירוש אבות ר׳ מתתה היצהרי
בעיר נרבונה — בה נתישב — רב נשיא מזרע בית דוד קרוב למלכות. [Was hier als historische Tatsache angenommen wird, ist in dieser Form in das Reich der Legende zu verweisen; es spielen Vorgänge aus dem Ende des 10. Jahrhunderts hinein. Vgl. das Material hierüber in Aronius Regesten Nr. 70 Ende. S. 26 und Nr. 136 S. 58 und ferner Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[1]) D. Kimchi zu Richter 20, 15 im Namen eines „Midrasch". In unsern Ausgaben heißt es zwar, die Benjaminiten seien nach Romania ausgewandert. Jechiel Heilperin (Seder ha-Dorot) las indes „nach Deutschland und der Stadt Worms".

Anklage loszumachen, und sie machten geltend, sie seien lange, lange vor Jesu Geburt in den deutschen Gauen ansässig gewesen. Die Wormser Gemeinde wollte bereits zur Zeit Esras von Jerusalem ein Sendschreiben erhalten haben, sich an den Hauptfesten in dem Tempel einzustellen, sie habe aber darauf erwidert, daß sie sich am Rhein ein Neu-Jerusalem gegründet und von dem alten, als ohnehin aller Gnadenmittel entbehrend, nichts wissen wolle[1]). Um sich recht augenfällig von der Mitschuld an Jesu Kreuzestod zu reinigen, schmiedete man einen Brief aus jener Zeit, welcher an die Wormser oder Ulmer oder Regensburger Gemeinde gerichtet worden sei, um sie von den Vorgängen bei Jesu Auftreten in Kenntnis zu setzen[2]). War eine Notlüge je gestattet, so war es diese, weil sie eine lügenhafte, verkehrte, hohnsprechende Anschuldigung entkräften und den Tod von tausend Unschuldigen abwenden wollte. Nicht viel glaubwürdiger klingt das Zeugnis, welches das Vorhandensein einer jüdischen Gemeinde in Worms im ersten christlichen Jahrhundert aus untergegangenen Leichensteinen verbürgen will[3]). Sichere Zeugnisse über das Vorhandensein von Juden in der von Römern gegründeten agrippinischen Kolonie (Cöln am Rhein) datieren erst aus dem vierten Jahrhundert[4]). Ob sich aber die Juden daselbst in den wilden Stürmen der Völkerwanderung behauptet haben, ist sehr fraglich. Sicherlich sind die deutschen Gemeinden nur als Kolonien der französischen zu betrachten, mit denen sie in dem den merovingischen Königen unterworfenen Austrasien gleiches Geschick geteilt haben. Auch die Juden Englands sind französischen Ursprungs und wanderten wohl erst im siebenten Jahrhundert dahin[5]). Eine regelmäßige Gemeindeverfassung haben die deutschen Juden sicherlich erst durch die aus Lucca verpflanzte Kolonie der Familie Kalonymos erhalten.

1) Maaße Nissim-Buch.

2) Über die Quelle, wo dergleichen Briefe mitgeteilt werden, vgl. Fabricius, Codex Apocryphus novi testamenti, T. III, p. 493 f.

3) Lewysohn, Epitaphien des Wormser Friedhofes S. 3. Das älteste der vorhandenen Grabdenkmäler von Worms stammt aus dem Jahre 1070, das. S. 87. Das Datum 900 auf einem Leichenstein beruht auf einer falschen Lesart, wie Rapaport im Vorworte zu den Epitaphien der Prager Gemeinde, Gal Ed, nachgewiesen. Ebenso unerwiesen ist es, daß ein Leichenstein des Prager Friedhofes das Datum 780 trägt, Rapaport a. a. O.

4) Codex Theodosianus L. XVI, T. 8, § 21. S. 6. IV. S. 333 Anmerk.

5) Eduard Gans in Zunz' Zeitschrift S. 108.

Weltgeschichtlich bekannt ist die Gesandtschaft Karls an den mächtigen Kalifen Harun Ar-Raschid, der ein Jude mit Namen Isaak beigegeben war (797). Obwohl Isaak anfangs neben den Edelleuten Landfried und Sigismund wohl nur die Rolle eines Dolmetschers hatte, so war er doch in die diplomatischen Geheimnisse Karls eingeweiht[1]). Als daher die beiden Hauptgesandten auf der Reise gestorben waren, war er allein im Besitz des Antwortschreibens und der reichen Geschenke von seiten des Kalifen, und der Kaiser empfing ihn in Aachen in feierlicher Audienz[2]). Der Kaiser soll auch durch die Gesandtschaft den Kalifen gebeten haben, ihm einen gelehrten Juden aus Babylonien für seine Lande zuzuschicken, und Harun soll ihm einen R' Machir zugesandt haben[3]), den Karl der jüdischen Gemeinde zu Narbonne vorgesetzt habe. Machir, der der Stammvater gelehrter Nachkommen wurde, wie Kalonymos aus Lucca, gründete in Narbonne eine talmudische Hochschule[4]).

Infolge ihrer günstigen Stellung in dem deutsch-fränkischen Reiche, wo sie Äcker besitzen, Gewerbe und Schiffahrt betreiben durften und weder vom Pöbel, noch von den wahrhaft frommen deutschen Geistlichen geplagt wurden, konnten sich die Juden ihrem Wandertrieb überlassen und sich in vielen Gauen Deutschlands ausbreiten. Zahlreich wohnten sie im neunten Jahrhundert in den Städten Magdeburg, Merseburg und Regensburg[5]). Von da aus drangen sie immer weiter bis in die von Slaven bewohnten Länderstriche jenseits der Oder bis nach Böhmen und Polen. Indessen bei aller Gunst, die ihnen Karl zuwandte, fiel es ihm, wie auch den besten Männern des Mittelalters, schwer, sie als vollständig ebenbürtig mit den Christen zu behandeln. Die Kluft, welche sich durch die Bestimmungen der Kirchenväter zwischen dem Christentum und Judentum aufgetan hatte, und die von einzelnen Geistlichen und Synoden erweitert worden, war zu tief, als daß sie ein der Kirche

[1]) [Vgl. jedoch Regesten Nr. 68, S. 25.]

[2]) Eginhardi annales in Pertz' monumenta Germaniae I. p. 190, 353. [Unter den Geschenken befanden sich auch die Schlüssel zum heiligen Grabe; vgl. Rabbinowitz S. 209, Anm. 4.]

[3]) Zacuto, Juchasin, ed. Filipowski, S. 84. [Vgl. jedoch hierüber Aronius in der Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland II, S. 82 ff.]

[4]) [Vgl. hierzu auch Régné in RÉJ. IV, S. 20—21.]

[5]) Der Kürze wegen vgl. über die Quellen Ersch und Gruber, Sekt. 2, B. XXVII, S. 64 f. und Stobbe, die Juden in Deutschland während des Mittelalters.

treu ergebener Kaiser hätte überspringen können. Auch Karl hielt in einem Punkte den Unterschied zwischen Juden und Christen aufrecht und machte ihn dauernd durch eine Eidesformalität, welche den Juden auferlegt werden sollte, wenn sie gegen einen Christen zu zeugen oder zu klagen hatten. Bei einem Eide gegen einen Christen mußte der Jude sich mit Sauerampfer oder Dornen umgeben, in der Rechten die Thora halten und Naamans Aussatz und die Strafe der Rotte Koras auf sich zum Zeugnisse der Wahrheit herabrufen. Falls kein hebräisches Thoraexemplar vorhanden ist, sollte eine lateinische Bibel genügen[1]). Man darf aber nicht verkennen, daß es eine Milde und ein Abweichen von der Kirchensatzung war, wenn die Juden überhaupt zum Eide gegen Christen zugelassen wurden.

Im Morgenlande wurden die Juden im Anfange des neunten Jahrhunderts ebenfalls auf unangenehme Weise erinnert, daß sie auch von den besten Herrschern Zurücksetzung und Leiden zu gewärtigen haben. Die Regierungszeit der abbassidischen Kalifen Harun Ar-Raschid und seiner Söhne wird als die Blütezeit des morgenländischen Kalifats betrachtet. Und gerade aus dieser Zeit wurden von jüdischer Seite Klagen über Bedrückung laut. Möglich, daß Harun, als er gegen die Christen das Omarsche Gesetz (o. S. 122) erneuerte (807), es auch auf die Juden angewendet hat, daß sie einen auszeichnenden Fleck von gelber Farbe an ihrem Anzuge, wie die Christen eine blaue Farbe, tragen, und daß sie sich statt des Gürtels einer Schnur bedienen sollten[2]). Nach seinem Tode (809), als seine zwei Söhne Mohammed Alemin und Abdallah Almamun, für die der Vater das Kalifat in zwei Teile geteilt hatte, einen verheerenden Bürgerkrieg im ganzen Gebiet des großen Reiches gegeneinander entzündeten, wurden die Juden namentlich in Palästina schwer heimgesucht. Sie hatten aber die Christen zu Leidensgenossen. Raub und Metzeleien waren in den vier Jahren des Bruderzwistes (809 bis 813) an der Tagesordnung. Die Leiden müssen so bedeutend gewesen sein, daß sie ein Agadist jener Zeit

[1]) Bei Pertz monumenta, leges I. 194. Stobbe S. 262, Note 144. Über die Formalitäten bei Eiden in der gaonäischen Zeit vgl. Respons. Gaonim Schaare Zedek 76, No. 22. [Bei einem Rechtsstreit mit einem Christen mußte der Jude mehr Zeugen als jener, je nach dem Wert des Gegenstandes, beibringen; vgl. Regesten Nr. 73.]

[2]) Weil: Kalifengeschichte II. 162, Note 1 nach Ibn-Khaldun und Ibn-Alathir.

aus der Volksstimmung heraus als Vorzeichen für die baldige Ankunft des Messias ausgegeben hat. „Israel kann nur durch Bußfertigkeit erlöst werden, und die wahre Buße kann nur durch Leiden, Drangsal, Wanderung und Nahrungslosigkeit gefördert werden", so tröstete dieser Redner die betrübte Gemeinde. In dem Bruderkriege zwischen den beiden Kalifen[1]) sah er den Untergang der ismaelitischen Herrschaft und die Nähe des messianischen Reiches. „Zwei Brüder werden über die Ismaeliten (Mohammedaner) am Ende herrschen; in dieser Zeit wird der Sproß Davids aufblühen, und in den Tagen dieser Könige wird der Herr des Himmels ein Reich erstehen lassen, das nimmermehr untergehen wird." „Gott wird vertilgen die Söhne Esaus (Byzanz), Israels Feinde, und auch die Söhne Ismaels, seine Widersacher." Indessen war diese Erwartung, wie viele andere, trügerisch. Der Bruderkrieg hatte wohl das Kalifat erschüttert, aber nicht aufgelöst. Alemin wurde getötet, und Almamun wurde Alleinherrscher des ausgedehnten Reiches.

In Almamuns Regierungszeit (813—833) fällt die Kulturblüte des morgenländischen Kalifats. Da er einer freien religiösen Richtung huldigte und die mohammedanische Stockorthodoxie verfolgte, so konnten sich die Wissenschaften und eine Art Philosophie entwickeln. Bagdad, Kairuan in Nordafrika und Merw in Chorasan wurden Mittelpunkte für die Wissenschaft, in allerlei Fächern, wie sie Europa erst viele Jahrhunderte später besaß. Der griechische Geist feierte seine Auferstehung in arabischer Hülle. Staatsmänner rangen um die Palme der Gelehrsamkeit mit den Männern der Muße und

[1]) Ich habe in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 112, darauf aufmerksam gemacht, daß das agadisch-mystische Werk Pirke di R' Elieser auf die Herrschaft der zwei Brüder im Kalifat anspielt (c. 30) und in dieser Zeit verfaßt wurde, was nicht ausschließt, daß ältere Agadas darin aufgenommen wurden. In demselben Kapitel wird auch die arabische Sage von Abrahams Besuch bei Ismael mitgeteilt, und Ismaels Frauen, welche die arabischen Quellen bei Tabari und anderen Wala und Sajjida heißen, werden im Pirke di R' Elieser die eine Chadiǵa (עדישה), wie Mohammeds erste Frau, die andere Fatima (פטימא), wie dessen Lieblingstochter, genannt. Aus P. d. R' Elieser ist die Sage in Targum Pseudojonathan übergegangen. In demselben Kapitel wird auch auf die Land- und Seekriege Raschids gegen Byzanz angespielt. Vgl. damit Weil a. a. O. S. 156, und Theophanes Chronographie I. 714 ff. Israels Leiden in dieser Zeit werden erwähnt P. d. R' Elieser c. 32, 43, 48. [Vgl. [schon Zunz in s. gottesdienstlichen Vorträgen S. 276, ferner] Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft B. XXVIII. S. 645 und hebräische Bibliographie B. XVII. S. 10. (H.)]

Zurückgezogenheit. Die Juden blieben nicht unberührt von dieser Schwärmerei für die Wissenschaft, da doch Forschen und Grübeln ihre innerste Natur ist. Sie nahmen redlichen Anteil an dem geistigen Streben, und manche ihrer Leistungen fand bei den Arabern Anerkennung. Die Geschichte der arabischen Kultur hat manchen jüdischen Namen in ihren Annalen aufgezeichnet. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob Maschallah ben Atari, der die Astronomie und Astrologie angebaut, und Jakob Ibn-Scheara[1]), der zuerst mathematische Schriften aus Indien nach dem Kalifat gebracht und übersetzt hat, dem Judentume angehört haben, so ist ihnen jedenfalls Sahal Al-Tabari[2]), der unter den Arabern einen klangvollen Namen hat, zuzurechnen. Sahal mit dem Beinamen Rabban (der Rabbanite, Talmudkundige) aus Tabaristan (am Kaspisee, um 800) wird als Arzt und Mathematiker gerühmt, übersetzte den Almagest des griechischen Astronomen Ptolemäus, das Grundbuch für Sternkunde im Mittelalter, ins Arabische und erkannte zuerst die Strahlenbrechung des Lichts[3]). Sein Sohn Abu-Alî (835—853) wird zu denen gezählt, welche die Arzneikunde gefördert haben, und war der Lehrer zweier medizinischen Autoritäten unter den Arabern, des Razi und Anzarbi. Abu-Sahal Alî verließ aber das Judentum, ging zum Islam über und wurde Leibarzt und Würdenträger eines Kalifen[4]).

Eifriger als Arzneikunde, Mathematik nnd Sternkunde wurde von den Muselmännern die Religionswissenschaft, als eine Art Religionsphilosophie (Kalâm), betrieben. Sie wurde mit derselben Wichtigkeit wie die Staatsangelegenheiten behandelt, und übte auf die Politik Einfluß. Die islamitische Religionsphilosophie verdankt

1) Mohammed ben Ishak in der Zeitschrift der deutsch.-morgenl. Gesellschaft 1857. S. 630. Ibn-Esra bei de Rossi manuscripti codices hebraici codex 212. [Masch'allah, genannt der Einzige seiner Zeit in der Wissenschaft der Urteile, war sicher Jude; vgl. besonders Steinschneider a. a. O. S. 15—23, hingegen war Jakob Ibn-Scheara nicht Jude; vgl. RÉJ. a. a. O S. 214.]

2) Vgl. Berliners Magazin 1880 S. 102; RÉJ. V. p. 214. [Vgl. über ihn Steinschneider a. a. O. S. 23 ff.]

3) Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher S. 20; vgl. Wenrich, de auctorum graecorum versionibus, p. 228.

4) [Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 32 ff., ferner ebendort über andere arabisch schreibende Astronomen und Mathematiker.]

ihren Ursprung der Dunkelheit, Zweideutigkeit und Ungereimtheit, welche ihrem Grundbuche, Koran, anhaften. Neben dem großen Gedanken: „Gott ist einzig und hat keinen Genossen“, finden sich darin ganz unwürdige und plumpe Vorstellungen von Gott, wie sie nur in dem Kopfe eines Sohnes der Wüste Platz greifen konnten, der keine Ahnung hatte, wie seine angeblichen Offenbarungen von Gott den Begriff der göttlichen Erhabenheit aufheben. Indem die Ausleger des Koran diese Widersprüche ausgleichen wollten, kamen sie auf Gedanken, die weit über den beschränkten Gesichtskreis des Islam hinausgingen. Manche Ausleger (Mutakallimun) gerieten durch vernunftgemäße Deutung in Widerstreit mit den Buchstabengläubigen und wurden von diesen verketzert. Waßil Ibn-Ata (750) und seine Schule (die Mutazila, d. h. die abgesonderte, verketzerte) begründeten eine vernunftgemäße Theologie. Die Mutaziliten betonten scharf die Gotteseinheit und wollten jede bestimmte Eigenschaft von Gott entfernt wissen, weil das göttliche Wesen dadurch geteilt und vielfältig erschiene, und man mit der Annahme derselben mehrere Wesen (Personen) in Gott setzte. Sie behaupteten ferner die menschliche Willensfreiheit (Kad'r), weil die unbedingte Vorherbestimmung Gottes, die der orientalische Geist voraussetzt und der Koran bestätigt, mit der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Guten belohnt und die Bösen bestraft, unverträglich sei. Solche und andere Lehrmeinungen stellten die mutazilitischen Religionsphilosophen auf. Sie glaubten aber, obwohl sie weit über den Koran hinausgingen, noch immer auf dessen Boden zu stehen, und, um ihre Lehre mit den plumpen Aussprüchen ihres Religionsbuches in Einklang zu bringen, wendeten sie dieselbe Methode an, welche die jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen (B. III.$_5$ 337) gebrauchten, um die Bibel mit der griechischen Philosophie zu versöhnen. Sie deuteten die Verse in allegorischem Sinne (Tawil) um. Je mehr sie mit der Gedankenwelt der griechischen Philosophie, die durch Übersetzungen zugänglich gemacht war, vertraut wurden, und je klaffender ihnen die Widersprüche zwischen Vernunft und Glauben erschienen, desto mehr nahmen sie zu Umdeutungen Zuflucht. Die Allegorie sollte die tiefe Kluft zwischen dem vernünftigen Gottesbewußtsein und dem unvernünftigen, wie es der Koran lehrt, ausfüllen. Die denkgläubige mutazilitische Theologie der Mohammedaner, obwohl auch anfangs verketzert, errang sich nach und nach die Herrschaft; die Schulen von Bagdad und Baßra erklangen von

ihren Lehren. Der Kalife Almamun erhob sie zur Hoftheologie und verdammte die alte, naive Religionsanschauung[1]).

Die Anhänger der Orthodoxie waren aber ob dieser Freiheit der Deutung entsetzt, weil der Buchstabe des Koran unter der Hand in den entgegengesetzten Sinn umgewandelt wurde, und der naive Glaube allen Halt verlor. Sie hielten daher streng an dem Buchstaben und an dem natürlichen Schriftsinne fest und verwarfen die Allegorie als Ketzerei. Einige von ihnen gingen aber noch weiter. Sie nahmen sämtliche im Koran oder in der Überlieferung gebrauchten Ausdrücke von Gott, so grob sinnlich sie auch klangen, im buchstäblichen Sinne und stellten eine ganz unwürdige Gotteslehre auf. Wenn Mohammed eine Offenbarung mitgeteilt hat: „Mein Herr kam mir entgegen, reichte mir die Hand zum Gruße, sah mir ins Gesicht, legte seine Hand zwischen meine Schultern, so daß ich die Kälte seiner Fingerspitzen empfand," so nahm die orthodoxe Schule (Muschabbiha, muǵassimah) dieses alles in empörender Buchstäblichkeit hin. Diese Schule (Anthropomorphisten) nahm keinen Anstand es auszusprechen: Gott sei ein Körper mit Teilen und habe eine Gestalt; er sei sieben Spannen lang, nach seiner eigenen Spanne gemessen. Er befinde sich an einem besonderen Orte, auf seinem Throne. Man dürfe von ihm aussagen, daß er sich bewege, hinauf und hinabsteige, ruhe und verweile. Dergleichen und noch mehr lästerliche Beschreibungen grobsinnlicher Art[2]) gaben die rechtgläubigen moslemitischen Religionslehrer von dem höchsten Wesen, um ihr Festhalten an dem Buchstaben des Koran gegenüber den Denkgläubigen zu bekunden.

Die Juden des Morgenlandes lebten in zu innigem Verkehr mit den Muselmännern, als daß sie von diesen Richtungen hätten unberührt bleiben sollen. Dieselben Erscheinungen wiederholten sich daher im jüdischen Kreise, und die Spannung zwischen Karäern und Rabbaniten trug dazu bei, die islamitischen Schulstreitigkeiten auf das Judentum zu übertragen. Die offiziellen Träger des Judentums, die Kollegien von Sura und Pumbadita, hielten sich zwar

[1]) [Fast die meisten Elemente hat der mutazilitische Kalâm dem Judentum entlehnt, besonders die Verwerfung der Anthropomorphismen und das Problem der Willensfreiheit; vgl. Schreiner, der Kalâm in der jüdischen Literatur, Beilage zum Jahresbericht der Lehranstalt u. s. w. Berlin 1895, S. 3—4.]

[2]) Vgl. Schahrastani nach Haarbrückers Übersetzung I, 115 f., 213, 214 und Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 115 f.

davon fern. Ganz in den Talmud und dessen Auslegung vertieft, beachteten sie anfangs die leidenschaftliche Bewegung der Geister gar nicht, oder gaben ihr nicht nach. Aber außerhalb derselben tummelten sich die Geister in derselben Rennbahn und rissen das Judentum in einen neuen Läuterungsprozeß hinein. Wie zur Zeit der Gnostiker gärte und wogte es; die seltsamsten, abenteuerlichsten Verbindungen und Gestaltungen wurden zutage gefördert und jüdische Anschauungen bald mit griechischen, bald mit islamitischen, bald mit persischen Vorstellungen geschwängert. Der matte Strahl der Philosophie, der in diese naive, bewußtlose, dumpf-religiöse Welt hineinfiel, brachte eine grelle Beleuchtung hervor. Im allgemeinen folgten die Karäer der mutazilitischen (rationalistischen) Richtung, die Rabbaniten dagegen, welche auch die seltsamen agadischen Aussprüche über Gott zu vertreten hatten, der wissensfeindlichen (mu'assimitischen) Richtung[1]). Da aber im karäischen Kreise das religiöse Gebäude noch nicht abgeschlossen war, so bildeten sich innerhalb desselben neue Sekten mit eigentümlichen Theorien und abweichender religiöser Praxis.

Der erste, von dem es bekannt ist, daß er die mutazilitische Richtung der islamitischen Theologie auf das Judentum übertrug, war Jehuda Judghan[2]) der Perser aus der Stadt Hamadan (um 800). Seine Gegner berichten von ihm, er sei ursprünglich ein Kamelhirt gewesen. Er selbst gab sich für den Vorläufer des Messias aus, und als er Anhänger fand, entwickelte er ihnen eine eigentümliche Lehre, die ihm auf prophetischem Wege

[1]) [Dieses Urteil ist dahin zu ändern, daß gerade die Rabbaniten der mutazilitischen Lehre huldigten, was besonders an dem im 9. Jahrhundert, noch vor Saadja, wirkenden David al-Mokammez zu sehen ist, während der erste philosophische Schriftsteller der Karäer, Kirkissani, ein jüngerer Zeitgenosse Saadjas ist. Vgl. auch Harkavy in RÉJ. a. a. O. S. 215—216 und Rabbinowitz a. a. O. S. 217 über den Anteil der Karäer an dem sogenannten Schiur Komah. Im übrigen berichten arabische und jüdische Schriftsteller übereinstimmend von einer großen Anzahl jüdischer Muttakalimûn vor Saadja; vgl. Schreiner a. a. O. S. 5.]

[2]) Vgl. Note 18 Nr. I. [Judghan ist als Schüler von Abu Isa Isfahâni wohl etwas früher anzusetzen. Er war nicht Kamelhirt, sondern wurde von seinen Anhängern אלראעי, der Hirt, im Sinne von „Führer" genannt, woraus sich die spöttische Deutung seiner karäischen Gegner herleitet; vgl. Harkavy nach Kirkissani bei Rabbinowitz S. 503. Vgl. auch ebendort über die unrichtige Identifizierung mit Jehuda, dem Perser.]

zugekommen sei. Im Gegensatz zu der althergebrachten Anschauungsweise, welche die biblischen Erzählungen von Gottes Tun und Empfinden buchstäblich verstanden wissen wollte, behauptete Jehuda Judghan: man dürfe sich das göttliche Wesen nicht sinnlich und menschenähnlich vorstellen; denn es sei erhaben über alles Wesen der Kreatur. Die Ausdrücke der Thora darüber seien in einem höheren allegorischen Sinne zu fassen. Auch dürfe man nicht annehmen, Gott bestimme vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht auch die menschlichen Handlungen voraus; denn dann würde man die Gottheit zur Urheberin der Sünde machen, und eine Strafe dafür wäre eine Ungerechtigkeit. Man müsse vielmehr von Gottes Gerechtigkeit ausgehen und annehmen, der Mensch sei Herr seiner Handlungen, er habe Willensfreiheit, und Lohn und Strafe kommen auf eigene Rechnung. Während Jehuda aus Hamadan nach dieser Seite hin einer freien Ansicht huldigte, empfahl er nach der praktischen Seite die strengste Askese. Seine Anhänger enthielten sich des Fleisches und Weines, fasteten und beteten viel, waren aber in betreff der Festzeiten schwankend[1]). Denn Jehuda behauptete, die Bibel habe die Feste nach dem Sonnenjahr angeordnet; es sei also ebenso falsch mit Anan bloß das Mondjahr zu berücksichtigen, als mit den Rabbaniten beide Jahresformen zu kombinieren. Näheres über diesen mutazilitisch-asketischen Vorläufer des Messias ist nicht bekannt. Seine Anhänger, die sich noch lange als eine eigene Sekte unter dem Namen Judghaniten erhielten, glaubten so fest an ihn, daß sie behaupteten, er sei nicht gestorben und werde wieder erscheinen, um eine neue Lehre zu bringen, wie es die mohammedanischen Schiiten von Ali glaubten. Einer seiner Jünger, Muschka, wollte die Lehre des Stifters den Juden mit Waffengewalt aufzwingen. Er zog mit einer Schar Gesinnungsgenossen von Hamadan aus, wurde aber, wahrscheinlich von den Muselmännern, mit neunzehn Mann in der Gegend vom Kum (östlich von Hamadan, südlich von Teheran) getötet.

Jehuda Judghan hatte mehr Gewicht auf asketische Lebensweise als auf philosophische Begründung des Judentums gelegt und war daher mehr Sektenstifter als Religionsphilosoph. Ein anderer zeitgenössischer Karäer, Benjamin ben Mose aus Nahawend (800 bis 820)[2]), hat die mutazilitische Religionsphilosophie unter den

[1]) [Die Feste ließen sie nur als Erinnerungszeichen gelten.]
[2]) Vgl. über ihn Note 17 III. und Note 18 II.

Karäern heimisch gemacht. Benjamin Nahawendi gilt unter seinen Bekenntnisgenossen als eine Autorität und wird von ihnen gleich dem Stifter Anan verehrt, obwohl er vielfach von ihm abwich. Er soll ein Jünger von Anans Enkel, dem karäischen Oberhaupte Josiah, gewesen sein. Benjamin war von der Voraussetzung der Mutaziliten ganz durchdrungen. Er nahm nicht bloß Anstoß an den sinnlichen und menschlichen Bezeichnungen von Gott in der heiligen Schrift, sondern auch an der Offenbarung und Weltenschöpfung. Er konnte sich nicht dabei beruhigen, daß das geistige Wesen die irdische Welt hervorgebracht habe, mit ihr in Berührung gekommen sei, sich zum Zwecke der Offenbarung auf Sinaï räumlich beschränkt und artikulierte Laute gesprochen haben sollte. Um dem hohen Begriffe von Gott nichts zu vergeben und doch die Offenbarung der Thora zu retten, kam er auf einen ähnlichen Gedanken wie Philo der Alexandriner (B. III.$_5$, 396f.), Gott habe unmittelbar nur die Geisterwelt und die Engel geschaffen, die irdische Welt dagegen sei von einem der Engel geschaffen worden. Gott sei also nur mittelbar als Weltenschöpfer zu betrachten. Ebenso seien die Offenbarung, die Gesetzgebung auf Sinaï und die Begeisterung der Propheten nur von einem Engel ausgegangen. Allerdings widerspreche der schlichte Wortsinn der heiligen Schrift dieser Annahme auf das Entschiedenste. Allein man dürfe nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben, sondern müsse ihn in einem höheren Sinne auffassen. Wie ein Kalif einen Botschafter aus seinem Kreise entsendet, ihm Befehle erteilt, ihm seinen Namen leiht und sich solchergestalt mit ihm identifiziert, ebenso ist das Verhältnis zwischen Gott und dem gesetzesoffenbarenden Engel zu fassen. Wenn es heißt „Gott schuf, Gott fuhr herab, Gott erschien“, so sei das alles nicht unmittelbar von ihm selbst, sondern von seinem stellvertretenden Engel zu verstehen. Nach acht Jahrhunderten feierte Philo's Logos in Nahawendi's Engel seine Auferstehung[1]. Übrigens war Benjamin kein tiefdenkender Kopf. Von der Seele hatte er noch einen so niedrigen Begriff, daß er ihren Sitz in einem begrenzten Körperteile annahm, und nach biblischer Anschauung glaubte er, die Höllenstrafe werde nicht an der unsterblichen Seele, sondern an dem sterblichen Leibe vollzogen werden[2]. Einige Jünger eigneten sich Benjamins Ideen-

[1]) [Über den Unterschied in der Lehre des Logos zwischen Philo und Benjamin vgl. Weiß a. a. O. S. 71 und Poznański in RÉJ. Bd. 50, S. 8ff.] [2]) Saadia Emunot VI, 4.

kreis an und wurden, man weiß nicht aus welchem Grunde, als eine besondere Sekte, Makarijiten oder Magharijiten[1]), genannt.

Während Benjamin Nahawendi religionsphilosophisch weit von dem Lehrbegriffe des Judentums, wie er allgemein anerkannt war, abging, näherte er sich nach der Seite der Pflichtenlehre sogar den Rabbaniten. In einem Werke über die Gesetze (Sefer ha-Dinim, auch Maszas Binjamin) und in anderen Schriften, die er verfaßte, verwarf er manche Erklärung Anans und anderer Karäer, nahm dagegen manche talmudische Bestimmungen auf und stellte es den Karäern anheim, diese als Norm anzunehmen oder zu verwerfen[2]). Benjamin Nahawendi führte sogar einen Bann ein, der nur wenig von dem Banne der Rabbaniten verschieden war, um den Gesetzen Nachdruck zu geben. Wenn eine verklagte Partei sich auf die ergangene Einladung nicht dem Gerichte stellt und sich ihm dann entziehen will, so dürfe man sie sieben Tage hintereinander verfluchen und den Bann über sie verhängen. Er solle darin bestehen, daß kein Gemeindemitglied mit dem Gebannten verkehren, ihn nicht grüßen, nichts von ihm annehmen dürfe; man solle ihn überhaupt wie einen Verstorbenen behandeln, bis er sich füge. Setze er sich hartnäckig über den Bann hinweg, so dürfe man ihn dem weltlichen Gerichte überliefern. Auch an dem talmudischen Grundsatz hielt Benjamin fest, daß jeder Sohn des Judentums verpflichtet sei, seine Streitsache von einer jüdischen Gerichtsbehörde entscheiden zu lassen, und es verpönt sei, sich an das weltliche Gericht zu wenden. — Obwohl Benjamin Nahawendi im einzelnen sich dem Rabbanitentum zuneigte, so hielt er nichtsdestoweniger an dem karäischen Prinzip der freien Bibelforschung fest. Man dürfe sich nicht an Autoritäten binden, sondern müsse seiner eigenen Überzeugung folgen; der Sohn dürfe vom Vater, der Jünger vom Meister abweichen, sobald sie Gründe für ihre abweichende Ansicht haben. „Das Forschen ist Pflicht, und Irrtum im Forschen ist keine Sünde."

[1]) Note 18 II. [Über diese wahrscheinlich auf ältere, teilweise im Geheimen gepflegte Ideen sich stützende Sekte vgl. die Bemerkungen zu der betreffenden Note.]

[2]) [Zitate aus Benjamins Gesetzbuch hat Harkavy in Likkute Kadmonijot Teil II, S. 175—184 zusammengestellt. Besonders interessant sind die Mitteilungen S. 176—178 über die zwei verschiedenen Arten von Monaten, den Mond- und Sonnenmonat.]

Wie die altgläubigen mohammedanischen Religionslehrer der ausschweifenden Vernünftelei der Mutaziliten entgegenarbeiteten und in das entgegengesetzte Extrem verfielen, sich die Gottheit körperlich vorzustellen, ihr Glieder mit einer ungeheuerlichen Ausdehnung und körperartigen Bewegung beizulegen, so verfuhren auch jüdische Anhänger der alten Lehre, welche die der Vernunft Rechnung tragende Neuerung für einen Abfall vom Judentume hielten, und gerieten so auf die unsinnigste Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes[1]). Auch sie wollten die biblischen Bezeichnungen „die Hand, der Fuß, das Sitzen und Gehen Gottes" buchstäblich genommen wissen. Die agadische Auslegung der Schrift, die sich zuweilen in sinnlichen, handgreiflichen, für das Verständnis der Menge berechneten Wendungen gehen läßt, leistete ihrer gegenjüdischen Theorie Vorschub. Diese Theorie, die von einem Schwachkopf ausging, aber durch die geheimnisreiche Art ihrer Bekundung Anhänger fand, entwirft eine förmliche Schilderung von Gottes Wesen, Glied für Glied, mißt seine Höhe von Kopf bis zu Fuß nach Parasangenzahlen, spricht in heidnischer Weise von Gottes rechtem und linkem Auge, Unter- und Oberlippe, von Gottes Bart und ähnlicher Zergliederung, was auch nur zu wiederholen gotteslästerlich ist. Um aber der Erhabenheit und Gottes Größe nichts zu vergeben, dehnt sie jedes Glied ins Ungeheuerliche aus und meint damit Genüge getan zu haben, wenn sie erklärt, das Meilenmaß, nach dem die Teile gemessen werden, überrage bei weitem die ganze Welt (Schiur-Komah). Diesem so lästerlich zergliederten und gemessenen Gotte gibt diese Theorie einen eigenen Haushalt im Himmel mit sieben Hallen (Hechalot). In der höchsten Halle sitze Gott auf einem erhabenen Throne, dessen Umfang ebenfalls ungeheuerlich ausgemessen wird. Der Thron werfe sich täglich dreimal vor Gott nieder, bete ihn an und spreche: „Lasse dich auf mich nieder, denn deine Last ist mir süß!!!" Die Hallen bevölkert diese verkörpernde Theorie mit Myriaden von Engeln, von denen einige mit Namen genannt werden, in willkürlicher Zusammensetzung hebräischer Wörter mit fremdsprachlichen, barbarischen Klängen. Als höchsten Engel stellt sie aber einen mit Namen Metatoron[2]) auf und fabelt von ihm, nach dem Vorgange christlicher und mohammedanischer Schriftsteller (Buch

[1]) [Diese Ausführungen erledigen sich durch die Bemerkungen zu S. 212; vgl. auch RÉJ. V. S. 216.]

[2]) [Vgl. hierüber „Hebräische Bibliographie" XX, S. 119.]

Enoch und Buch der Jubiläen), es sei Enoch oder Henoch, ursprünglich Mensch, von Gott in den Himmel versetzt und in flammendes Feuer verwandelt worden. Mit sichtlichem Wohlgefallen verweilt diese Theorie bei der Schilderung dieser Ausgeburt einer krankhaften Phantasie. Sie entblödet sich nicht, ihn neben die Gottheit zu setzen und ihn den kleinen Gott zu nennen. Anderseits macht sie auch Metatoron zum Kinderlehrer, der die sündenlos verstorbenen oder kaum zur Geburt gelangten Kleinen täglich mehrere Stunden unterrichte. Er allein sei im Besitze aller Geheimnisse der Weisheit.

Diese aus mißverstandenen Agadas, jüdischen, christlichen und mohammedanischen Phantastereien zusammengesetzte Theorie hüllte sich in geheimnisvolles Dunkel und behauptete eine Offenbarung zu sein[1]). Um der Frage zu begegnen, woher sie denn diese, dem Judentum, d. h. der heiligen Schrift und dem Talmud, hohnsprechende Weisheit habe, beruft sie sich auf eine himmlische Mitteilung. R' Ismael, der Hohepriestersohn, sei durch Beschwörungsformeln in den Himmel gekommen, sei gewürdigt worden, den göttlichen Haushalt zu schauen, habe mit den „Engeln des Angesichtes" Unterredungen gepflogen, und der höchste Engel, Metatoron, habe, auf Gottes Geheiß, ihm die Gestalt Gottes mit den Maßbestimmungen und noch vieles Andere offenbart. Freilich seien die Engel neidisch darauf gewesen, daß ein Staubgeborener solcher tiefen göttlichen Geheimnisse gewürdigt werden sollte; aber Gott habe die Engel angefahren und ihnen bedeutet, daß er R' Ismael und mit ihm seinem Volke diese Geheimnisse offenbaren wolle als Lohn für treues Ausharren

[1]) Vgl. über diese Geheimlehre Frankel Monatsschrift, Jahrgang 1859. S. 67 ff., 103 ff., 141 ff. [Zunächst muß mit Rabbinowitz a. a. O. S. 222 bis 223 festgestellt werden, daß die Anhänger der Geheimlehre sich gerade in einen bewußten Gegensatz zu der als „geringe Weisheit" betrachteten Gesetzeskunde stellten. Über den Schiur Komah selbst ist nun nach den Ausführungen Gasters in Monatsschrift 1893, S. 179—185 u. 213—230 anzunehmen, daß sein Ursprung schon in gnostischen Schriften und in mystischen Apokalypsen, wie in Pseudepigraphen der letzten Zeiten vor und der ersten Zeiten nach Entstehung des Christentums zu suchen ist, da seine Ideenkreise auch bei den vor dem Islam schreibenden Byzantinern nachweisbar sind. Aus den jüdischen Quellen drangen diese Anschauungen in mohammedanische Kreise. Über die Mystiker der Geonimzeit und ihren Einfluß auf das Gebetritual vgl. auch Ph. Bloch in Monatsschrift ebendort S. 18 bis 25, 69—74, 257—266 und 305—311.]

in Leidenszeiten. Bald heißt es wieder, Mose habe schon bei seiner Himmelfahrt, um die Thora zu empfangen, dieselbe Lehre vernommen — ebenfalls zum Neide der Engel — er habe sie jedoch nur einzelnen, nicht dem Volke, mitgeteilt, und so sei sie in Vergessenheit geraten. Als R' Ismael diese Geheimlehre seinem Freunde R' Akiba mitgeteilt, habe dieser große Freude darüber empfunden und geäußert, wer sich täglich damit beschäftige, sei der jenseitigen Seligkeit gewiß.

Wie es keinen, noch so handgreiflichen Unsinn gibt, der nicht, mit Ernst oder Nachdruck geltend gemacht, Liebhaber fände, so fand auch diese Geheimlehre, deren Mittelpunkt die grobsinnliche Auffassung Gottes bildet, einen Anhang. Die Adepten nannten sich „Männer des Glaubens“ (Ba'ale Emunot auch Galutija?). Sie rühmten sich, Mittel zu besitzen, um einen Einblick in den göttlichen Haushalt zu haben. Vermöge gewisser Beschwörungsformeln, Anrufungen von Gottes- und Engelnamen, Rezitierens gewisser litaneiartigen Gesänge, verbunden mit Fasten und asketischer Lebensweise, seien sie imstande, Übermenschliches zu leisten. Die Besitzer der Geheimlehre wollten von den Heimlichkeiten anderer genaue Kunde haben, die Schleichwege von Verbrechern, Mördern, Dieben, Ehebrechern, Verleumdern, alles, was sich in Dunkel hüllt, kennen, als wenn sie Zeugen dessen gewesen wären. Sie rühmten sich, gleich den Essäern und andern Dunkelmännern aus der Jugendzeit des Christentums, Krankheiten durch Beschwörungen heilen, wilde Tiere bannen, das aufgeregte Meer beschwichtigen zu können. Sie bedienten sich dazu der Amulette und Kameen (Kameot) und schrieben darauf Gottes- oder Engelnamen mit gewissen Figuren; Wundertätigkeit war diesen Mystikern eine Kleinigkeit. Sie behaupteten, jeder Fromme vermöchte Wunder zu tun, wenn er nur die rechten Mittel anwendete. Zu diesem Zwecke verfaßten sie eine Menge Schriften über theoretische und praktische Geheimlehre, welche meistens platten Unsinn enthalten, zuweilen aber einen poetischen Schwung annehmen. Indessen gab diese mystische Literatur nur Andeutungen. Den eigentlichen Schlüssel zum Einblick in die göttlichen Geheimnisse und zur Wundertätigkeit überlieferten die Adepten nur gewissen Personen, an deren Stirn- und Handlinien sie erkennen wollten, daß sie dazu würdig seien.

Der mystische Spuk trieb sein Wesen vorzüglich in Palästina, wo das eigentliche Talmudstudium darnieder lag. Nach und nach

drang er auch in Babylonien ein[1]). Das zeigte sich bei der Wahl eines Oberhauptes für die pumbaditanische Hochschule (814)[2]). Als Abumaï ben Abraham gestorben war, hatte die nächste Anwartschaft auf die Nachfolge ein Mar Ahron (ben Samuel?) sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als auch deswegen, weil er bis dahin als Oberrichter fungiert hatte. Nichtsdestoweniger wurde ihm ein anderer vorgezogen, der ihm an Gelehrsamkeit nachstand und schon in der Jugend Mühe hatte, sich im Talmudstudium zurecht zu finden, der Greis Joseph ben Abba[3]), und zwar aus dem Grunde, weil er der Mystik ergeben war und man von ihm glaubte, der Prophet Elia würdige ihn seines vertrauten Umganges. Eines Tages präsidierte dieser Joseph ben Abba einer öffentlichen Versammlung und rief in Verzückung aus: „Machet dem Alten Platz, der jetzt eintritt!" Die Augen aller Anwesenden waren auf den Eingang gerichtet und ehrfurchtsvoll wichen die zur Rechten des Schulhauptes Sitzenden aus. Sie sahen aber niemanden eintreten und waren dadurch um so fester überzeugt, daß der Prophet Elia unsichtbar eingetreten sei, sich zur Rechten seines Freundes R' Joseph niedergelassen und dem Lehrvortrage beigewohnt habe. Niemand wagte seit der Zeit den Platz neben dem Schulhaupte von Pumbadita einzunehmen, der durch Elia geehrt und geheiligt worden sei, und es wurde Brauch ihn leer zu lassen[4]). Mar Ahron aber wanderte, wahrscheinlich wegen der erfahrenen Zurücksetzung, nach Europa aus, vielleicht mit der

[1]) [In der Tat aber dürfte es umgekehrt sein, in dem z. B. gerade das Gebetritual in Babylonien vielfache mystische Einschläge zeigt.]

[2]) Schulhäupter waren nach Huna — Mar ha-Levi und Bebaï ha-Levi

In Pumbadita:	In Sura:
Manasse ben Joseph (788—796),	Hilaï ben Mari (788—797),
Jeschaja ben Abba (796—798),	Jakob ben Mardochaï [ha-Kohen] (797—811),*)
Joseph ben Schila (798—804),	Abumaï ben Mardochaï (811—819).
Mar-Kahana ben Chaninaï (804—810),	
Abumaï ben Abraham (810—814).	

*) [Über seine literarische Tätigkeit und seine mitunter zu Erleichterungen neigenden Ansichten, vgl. Weiß, a. a. O. S. 44—45, Müller, Maphteach S. 73—74 und JQR. XVII. S. 274 ff.]

[3]) [Was der Verf. hier von Joseph ben Abba berichtet, beruht auf einem Mißverständnis von Scheriras Worten (ed. Neub. S. 37): דהוה מצער נפשיה על גירסיה בינקותיה, die vielmehr den Sinn haben, daß er viel Mühe auf sein Studium verwandt hat, weswegen ihm auch sein Lehrer die künftige Leitung des Volkes verheißen hat.]

[4]) Scheriras Sendschreiben; vgl. Note 12, 5.

Gesandschaft, welche der Kalife Almamun an den Kaiser Ludwig den Frommen schickte[1]), und ließ sich bei R' Kalonymos nieder[2]), der damals wohl schon in Mainz wohnte. Als R' Joseph nach zweijähriger Funktion (814—16) starb, und damals gerade ein Erdbeben verspürt wurde, glaubten die Frommen nicht anders, als daß die Erde selbst sich ob seines Todes entsetzte. Sein Nachfolger Mar-Abraham ben Scherira (816—828) war ebenfalls ein Mystiker. Man erzählte sich von ihm, daß er aus dem Flüstern der Dattelpalmen an windstillen Tagen die Zukunft zu deuten vermocht habe[3]). Während dieser Zeit fungierten mehrere Schulhäupter in Sura: Zadok (auch Isaak) ben Aschi (820—21), Hilaï ben Chaninaï (821—24) und Kimuj ben Aschi (824—27), von denen jedoch nichts weiter als ihre Namen und die Dauer ihrer Funktion bekannt sind. Nur von R' Zadok Gaon rühren mehrere rechtsgutachtliche Bescheide her, die er auf ergangene Anfragen erlassen hat[4]).

Aber ebenso wie die Geheimlehre fand auch die freiere Richtung, ja selbst das Karäertum, Eingang in die Hallen der Lehrhäuser. Durch diese gegensätzliche Geistesrichtung entstanden natürlich Reibung und Spannung, und diese traten bei der Erledigung des Exilarchats an den Tag. Im Jahre 825 sollte ein neuer Exilsfürst erwählt werden. Zwei Prätendenten traten auf, um einander diese Würde streitig zu machen, David ben Jehuda und Daniel. Der letztere neigte sich dem Karäertum zu. Dennoch und vielleicht gerade deswegen fand er Anhänger in Südbabylonien, die ihm ihre Stimmen gaben. Die Nordbabylonier dagegen, welche zu Pumbadita (Anbar) gehörten, waren entschieden für David, der sicherlich zu den Frommgläubigen gehörte. Der Streit wurde mit Erbitterung geführt. Der Mystiker Abraham ben Scherira wurde infolgedessen abgesetzt und an seine Stelle R' Joseph ben Chijja ernannt, man weiß nicht, von welcher Partei. Aber Abraham hatte in Pumbadita Anhänger, die fest zu ihm hielten und dem Gegengaon die Anerkennung versagten. Der

[1]) Vgl. Weil, Kalifen II. [2]) Vgl. Note 12, 5. [Zur Berichtigung vgl. die Bemerkungen daselbst und Monatsschrift Jahrgang 1908.]

[3]) Responsa Gaonim Schaare Teschuba, ed. Fischl, Nr. 74; Aruch, Artikel סיח; En Jacob zu Sukkah I. Der Beiname Kabasi (aus Kabas in Afrika) muß an diesen Stellen gestrichen werden; er stammt aus einer Verwechselung [Vgl. auch RÉJ. V. S. 209.].

[4]) [Es sind von ihm auch mehrere das Rechtsleben betreffende, aus den Zeitverhältnissen hervorgegangene Verordnungen ergangen; vgl. Weiß a. a. O. S. 43—44.]

Streit konnte in der eigenen Mitte nicht ausgetragen werden, und beide Parteien wandten sich an den Kalifen Almamun mit der Bitte, den Exilarchen ihrer Wahl zu bestätigen. Almamun war aber damals auch von einer Streitigkeit in der morgenländischen Kirche zwischen zwei Prätendenten um das chaldäisch-christliche Patriarchat in Anspruch genommen und wollte sich solche Prozesse vom Halse schaffen. Er lehnte daher die Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Juden und Christen entschieden ab und erließ ein Dekret, daß es fortan jeder Partei gestattet sei, für sich ein religiöses Oberhaupt zu ernennen. Wenn zehn Juden sich einen Exilarchen, zehn Christen einen Katholikos, oder zehn Feueranbeter sich einen Obermagier wählen wollen, so bleibe ihnen das unbenommen[1]). Dieses eben so weise, wie den Bestand des Exilarchats gefährdende Dekret war wohl beiden Parteien nicht recht, da es den Streit unentschieden ließ. Wir sind im Dunkeln darüber, wie er geschlichtet wurde; nur so viel ist bekannt, daß sich David ben Jehuda behauptet und noch über ein Jahrzehnt fungiert hat (bis um 840). Auch an der suranischen Hochschule waren infolgedessen Streitigkeiten ausgebrochen (827), deren Natur und Tragweite jedoch nicht bekannt geworden sind. In der pumbaditanischen Hochschule dauerte aber die Spannung zwischen den beiden Schulhäuptern länger fort. Zuletzt einigten sich beide Parteien dahin, daß beide Gaonen in Funktion bleiben und Titel und Einnahmen teilen sollten. Nur sollte Abraham den Vorzug genießen, bei allgemeinen Versammlungen den Vortrag halten zu dürfen.

Eines Tages trafen beide Schulhäupter von Pumbadita in Bagdad zu einer Huldigungsversammlung ein, wobei ein Vortrag gehalten zu werden pflegte. Die Hauptstadt des Kalifats hatte damals eine zahlreiche jüdische Gemeinde[2]) und mehrere Synagogen, von denen die größte nach ihrem Eigentümer Bar Naschala hieß. Bagdad, das näher zu Pumbadita als zu Sura lag, gehörte zum Sprengel der pumbaditanischen Hochschule, und deren Präsident genoß daselbst den Vortritt vor dem suranischen[3]). Als der Vortrag beginnen sollte, und die Stimme des Ausrufers laut verkündete: „Hört, was die Schulhäupter euch vortragen werden!" brachen die Anwesenden aus der Nähe und Ferne in Klagen aus über die eingetretene Zerrissenheit und Spaltung, die durch die Funktion von

[1]) Vgl. Note 12, 6. [2]) Ibn-Giat Halachot. [3]) [Vgl. jedoch Taam Sekenim S. 56, woraus ersichtlich, daß Bagdad gerade zu Sura gehörte. Hierauf machte mich Herr Dr. Elbogen-Berlin aufmerksam).]

zwei Schulhäuptern für ein und dasselbe Lehrhaus sich grell verkörpert zeigte. Das Weinen der Menge wirkte so erschütternd auf R' Joseph ben Chijja, daß er aufstand und öffentlich erklärte, er lege die Würde nieder und überlasse sie ausschließlich seinem Gegner. Für diesen hochherzigen Entschluß erteilte ihm Mar Abraham einen beleidigenden Segen: „Der Himmel möge dir Anteil am jenseitigen Leben verleihen!"[1]) Erst nach dessen Tode (828) wurde der edle R' Joseph wieder zum Gaon von Pumbadita ernannt (828—33). Nach seinem Tode kam wieder eine Unregelmäßigkeit in der Besetzung der erledigten Stelle vor. Der Exilarch David ben Jehuda überging einen Würdigern, R' Joseph ben Rabbi (R' Abba), der als Oberrichter die Anwartschaft hatte, um einen minder fähigen Greis, R' Isaak ben Chijja, zu ernennen. Beinahe wäre es wieder zu Reibungen gekommen, wenn nicht der ernannte Gaon Zuvorkommenheit gegen den gekränkten Joseph gezeigt hätte: „Gräme dich nicht," sprach er zu ihm, „wir stehen zu einander in demselben Verhältnis wie Rabba zu R' Joseph (in der Amora-Zeit), und ich bin gewiß, daß du mein Nachfolger wirst." In der Tat wurde R' Joseph ben Rabbi nach dessen Tod Schulhaupt vom Pumbadita (833—42), ohne Anfechtungen zu erleiden. In der suranischen Hochschule wurden die Reibungen anfangs beigelegt und R' Mose ben Jakob zum Gaon ernannt (827—37), der ebenfalls der Geheimlehre zugetan gewesen sein und wundertätige Kuren vollbracht haben soll[2]). Aber nach seinem Tode entstanden wieder Mißhelligkeiten, die eine solche Zerrüttung hervorbrachten, daß das suranische Gaonat zwei Jahr ohne Oberhaupt war (837—39)[3]). Der eigentliche Hintergrund aller dieser Zerwürfnisse ist für uns noch in Dunkel gehüllt, aber sicherlich hatte das Karäertum Anteil daran. So sehr auch die Rabbaniten das karäische Bekenntnis haßten, verketzerten und sich dagegen abschlossen, so nahmen sie doch manches von ihm auf oder taten es ihm nach[4]).

Wenn Anans Sekte den Samen der Zwietracht bis in die altehrwürdigen Hallen der Lehrhäuser getragen hat, so war sie selbst

[1]) Scherira daselbst. [ed. Neub. S. 28.]

[2]) Haï Gaon in dessen Responsum, mitgeteilt von Eliëser Tunensis in der Sammlung Taam Sekenim S. 56. [Vgl. RÉJ. a. a. O. S. 216.]

[3]) Scherira das.

[4]) Vgl. Note 23, II. [Diese Ausführungen erledigen sich durch die Bemerkung zu S. 182.]

noch weniger frei davon. Der Grundsatz den das Karäertum an die Spitze seiner Lehre stellte, die unbeschränkte Freiheit der Schriftforschung und das Regeln der religiösen Praxis nach den gefundenen Resultaten der Forschung, brachte die Erscheinung hervor, daß fast jeder selbständige Karäer ein eigenes Judentum aufstellte, je nach den Ergebnissen seiner Schrifterklärung. Die religiöse Praxis war bedingt von guten oder schlechten Einfällen der Schrifterklärer. Außerdem war die Schriftauslegung noch in ihrer Kindheit; die Kenntnis der hebräischen Spracherscheinungen, die Grundlage einer gesunden, sinngemäßen Exegese, war dürftig; der Willkür war Tür und Tor geöffnet. Jeder glaubte im Besitze der Wahrheit zu sein und den andern, der seine Ansichten nicht teilte, bemitleiden, wo nicht gar verdammen zu dürfen. Ein klägliches Bild von dem Zustande des Karäertums[1]) kaum ein Jahrhundert nach Anan, liefern eine der karäischen Autoritäten, Nissi ben Noach, und die neuen Sekten, die sich aus dem Schoße des Karäertums herausgebildet haben. Nissi ben Noach, der auch R' Acha hieß (blühte um 850)[2]), erzählt in seiner Selbstbiographie, wie er ein herbes Geschick erfahren, seine Eltern früh verloren habe und auch um die Hinterlassenschaft derselben gekommen sei. Eine alte Großmutter nahm sich seiner an und speiste ihn mit Tränen in den Augen. Herangewachsen, habe er viele Länder gesehen, Sprachen erlernt, zu den Füßen vieler Lehrer gesessen, bis er endlich nach Jerusalem, dem Hauptsitze des Karäertums, gekommen sei. In der heiligen Stadt fand er unter den Karäern „Spaltungen ohne Heilung," die Erklärungen zur Thora meistens fremdsprachlich aramäisch oder arabisch geschrieben und voneinander abweichend. Ihm selbst war durch viele Mühe ein neues Licht aufgegangen, und er fand, daß er bisher nicht nach der „Vorschrift der Thora" gelebt habe. Seine neue Theorie erweckte ihm aber viele Gegner und Feinde. Seine Freunde und Verwandten selbst verfolgten ihn, „sogar sein eigener Jünger trat gegen ihn, als einen Irrlehrer, auf, und vergalt ihm Böses für Gutes."

Um seinen Standpunkt zu rechtfertigen, verfaßte Nissi ben Noach eine Schrift, die sich an die zehn Gebote anlehnte, um daraus sämtliche Religionspflichten zu entwickeln. Im Gegensatz zu seinen

[1]) [Vgl. Ersch und Gruber, Enzyklopädie, B. 33, S. 11 ff. (H.)]

[2]) Vgl. über denselben Note 17, V. [Nach P. F. Frankl im Haschachar VIII, S. 29 ff. hat Nissi nicht vor 1200 gelebt, frühestens jedoch, wie Harkavy in Likkute Kadmonijot Teil II, S. VII ausführt, drei Jahrhunderte nach Anan.]

Vorgängern und Zeitgenossen bediente sich Nissi der hebräischen Sprache; denn es sei eine Schmach, für die Auseinandersetzung der Lehren des Judentums das Arabische oder Aramäische zu gebrauchen. Diese Schrift (unter dem Doppeltitel Bitan ha-Maskilim und Peles) hat aber einen eben so platten, geistlosen, verschwommenen, weitschweifigen Charakter, wie fast sämtliche Geisteserzeugnisse der Karäer. In den engen Gesichtskreis des Buchstabens gebannt, vermochte er sich ebenso wenig wie der Stifter und seine Nachfolger zur lichten Höhe eines großen Gedankens zu erheben. In abgeschmackter Weise gibt Nissi den Lesern seiner Schrift den Rat, sich zuerst in die heilige Schrift zu vertiefen, dann sich den grammatischen und massoretischen Apparat mit dem „Vokalsysteme der Babylonier" anzueignen, ferner Mischnah und Talmud mit der dazu gehörigen Literatur zu studieren, dann philosophische Schriften zu lesen und endlich sein Buch zur Hand zu nehmen. Nissi stellte auch die Prinzipien des Judentums auf, von der Gotteseinheit und Unkörperlichkeit ausgehend und bis zur Offenbarung am Sinaï fortschreitend, aber es ist eine pedantische Philosophie und klingt wie ein schlechter Midrasch[1]).

Ein neues Element scheint Nissi ben Noach in das Karäertum eingeführt zu haben, wodurch es noch mehr den Charakter einer Reform einbüßte. Er behauptete nämlich gegen das talmudische Judentum und sogar gegen Anan, die levitischen Reinheitsgesetze seien nicht mit dem Untergange des Tempels außer Kraft gesetzt, sondern behielten noch ihre fortdauernde Verbindlichkeit. Jeder Israelit müsse sich namentlich für die Sabbate, Festeszeiten und sogar für die Neumondstage von verunreinigenden Personen und Gegenständen fern halten, und, wenn eine Verunreinigung eingetreten sei, die vorgeschriebenen Waschungen und Bäder anwenden. Nissi ben Noach ging noch weiter. Er meinte, daß die Bethäuser und Synagogen, welche, wo immer auch in den Ländern der Zerstreuung erbaut worden, dieselbe Heiligkeit hätten, wie der Tempel zu Jerusalem. Folglich dürften levitisch verunreinigte Personen sie nicht betreten und müßten sich sogar vom Gebete fern halten. Nissis Lehre fand unter den Karäern Beifall; sie entfernten sich dadurch

[1]) Jetzt gedruckt in Pinskers Likkute Kadmoniot. S. 1—13 [Diese Schrift ist ein Machwerk des XII. Jahrhunderts; vgl. P. F. Frankl in Haschachar VIII, S. 121 ff. und Harkavy bei Rabbinowitz S. 230].

noch mehr von den Rabbaniten und näherten sich den Samaritanern, welche ebenfalls die levitischen Reinheitsgesetze beobachteten. Die Karäer mieden dadurch den Umgang mit den Rabbaniten vollständig, weil sie ihnen, da sie jene Vorschriften gar nicht mehr beobachteten, für verunreinigend galten. Da die Zufälle der Verunreinigung oft und unwillkürlich eintreten, so sind die Karäer noch heutigen Tages nicht selten verhindert, ihre Bethäuser zu besuchen und halten sich daher in der Vorhalle der Synagoge auf. Daher die den Reisenden aufgefallene Erscheinung, daß die Synagogen der Karäer öfter leer, die Vorhallen dagegen von Betenden gefüllt sind. Noch erschwerender wirkte diese Erneuerung der levitischen Bestimmungen auf das Haus. Die Frauen, die in gewissen Zuständen für verunreinigend gehalten werden, müssen vom Umgang mit reinen Personen fern gehalten und in einen abgeschiedenen Winkel des Hauses verwiesen werden. Alles, was sie während dieser Zustände berührt haben, muß, je nach der Natur des Gegenstandes, gewaschen oder vernichtet werden. Die Beobachtung der Reinheitsgesetze hatte noch andere Erschwerungen im Gefolge, und das Karäertum geriet dadurch immer tiefer in ängstliche Skrupulosität und Verdumpfung des Geistes.

Andere Karäer hatten wieder andere wunderliche Einfälle in betreff einzelner Bestimmungen des Judentums. Musa (oder Mesvi) und Ismael[1]) aus der Stadt Akbara (7 Meilen östlich von Bagdad) haben eigene Ansichten vom Judentum auch in betreff der Sabbatfeier aufgestellt (um 834—42), die aber nicht näher bekannt sind. Auch sie näherten sich den Samaritanern. Die beiden Akbariten behaupteten ferner, das pentateuchische Verbot der Fettteile gelte nur für Opfertiere, anderweitig aber seien sie zum Genusse gestattet. Musa und Ismael fanden Anhänger, welche nach deren Theorie lebten, und diese bildeten eine eigene Sekte innerhalb der Karäer unter dem Namen Akbariten. Gleichzeitig mit ihnen trat ein anderer Irrlehrer auf, Abu-Amran Mose, der Perser, aus dem Städtchen Safran (bei Kerman-Schah in Persien), der nach der Stadt Tiflis in Armenien auswanderte. Abu-Amran Altiflisi stellte wieder andere Ansichten auf, die er auch in der Schrift begründet glaubte. In bezug auf die Fettteile schloß er sich den Akbariten an; Bruder- und Schwesterkinder wollte er gleich den übrigen Karäern als Blutsverwandte betrachtet und die

[1]) Vgl. dazu Note 18, III. [und die Bemerkungen daselbst.]

Festtage weder mit den Rabbaniten, noch mit den Karäern angesetzt wissen. Es soll weder eine feste Kalenderberechnung stattfinden, noch soll der sichtbar gewordene Neumond als Anfangspunkt für den Monat gelten, sondern der Augenblick, wo der Mond sich verdunkelt. Mose, der Perser, leugnete ferner die leibliche Auferstehung und führte noch andere Abnormitäten ein, die nicht weiter bekannt sind. Seine Anhänger bildeten eine eigene Sekte unter dem Namen Abu-Amraniten oder Tiflisiten[1]) und behaupteten sich einige Jahrhunderte. — Ein anderer Mose (oder Meswi) aus Baalbek (in Syrien) setzte diese fort entfernte sich aber noch weiter vom Karäertum[2]). Der Baalbekite behauptete, das Passahfest müsse immer am Donnerstag und der Versöhnungstag am Sabbat gefeiert werden, weil dieser Tag in der Bibel als Doppelsabbat bezeichnet wird. Das Wochenfest soll allerdings nach dem Wortlaute stets am Sonntag gefeiert werden, doch sei es zweifelhaft, von welchem Sonntag nach dem Passah die fünfzig Tage gezählt werden sollen. In manchen Punkten wich Mose Baalbeki von Rabbaniten und Karäern zugleich ab; er stellte auf, beim Gebete solle man sich nicht nach der Richtung des Tempels wenden, sondern stets nach Westen. Auch er bildete eine eigene Gemeinde, die sich Baalbekiten[3]) oder Mesviten nannte und sich lange behauptete.

Da das Karäertum keinen religiösen Mittelpunkt und keine die Einheit repräsentierende geistliche Behörde hatte, so lag es in der Natur der Sache, daß die eine karäische Gemeinde nicht mit der anderen übereinstimmte. So feierte die Gemeinde in der Landschaft von Chorasan die Feste anders als die übrigen Karäer. Diese waren zwar bestrebt, das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen, und ein Schaltjahr einzuführen, so oft die Gerstenreife sich verspätete, nach dem Wortlaute der Bibel. Aber die Reife dieser Getreideart ist zu sehr von klimatischen Einflüssen bedingt, als daß sie eine feste Norm abgeben könnte. Da nahmen denn die Hauptgemeinden der Karäer, deren Sitz in Palästina war, das heilige Land zum Maßstabe. So oft im Monate Nissan die Gerstenreife sich verspätete, schalteten

[1]) Note 18, IV.

[2]) [Nach Pinsker, Likkute S. 43 identisch mit Mose Akbari; vgl. ebendort S. 88, Anm. 3, Ende betreff seines späteren Übertritts zum Christentum.]

[3]) Note 18, V.

sie einen Monat ein und feierten das Passah- und das Wochenfest einen Monat später. Die Karäer in Ägypten dagegen meinten, da der heilige Gesetzgeber die Bestimmung über das Passahfest in Ägypten geoffenbart hat, weshalb dieses Land zum Maßstabe genommen werden müsse. Es war dieselbe Schwankung wie unter den Christen in betreff der Osterfeier in den ersten Jahrhunderten bis zur Kirchenversammlung zu Nizäa.

Einige karäische Lehrer gaben sich Mühe, der Zerfahrenheit Herr zu werden und Ordnung in das wirre Chaos zu bringen. Die unbeschränkte Freiheit der Schriftforschung, die Anan zur Bedingung gemacht, hatte jedem einzelnen die Beurteilung dessen, was verbindlich oder nicht verbindlich ist, in die Hand gelegt, den beschränkten Geist des Individuums zum Richter über die Religion eingesetzt und dadurch den Wirrwarr und die Sektiererei erzeugt. Diese Freiheit wollten einsichtsvolle Karäer, welche die Schäden tief empfanden, unter Regel und Gesetz bringen und sie teilweise beschränken, um einen sichern Boden zu gewinnen. Die Regel dazu entnahmen sie aber aus der mohammedanischen Theologie und wendeten sie auf das Judentum an. Wie die schiitischen (traditionsleugnenden) Lehrer des Islam, nahmen sie drei Quellen[1]) für das religiös Verbindliche an: den Wortlaut der Schrift (K'tab), die Analogie oder Folgerung (Heckesch) und die Übereinstimmung (Kibbuz). Den Begriff der Schrift faßten sie aber nicht wie die Rabbaniten, als gleichbedeutend mit der Thora oder dem Pentateuch, sondern dehnten ihn auch auf die Bücher der Propheten und der Hagiographen aus. Was in diesen Büchern der heiligen Gesamtliteratur als religiös verordnet oder vorausgesetzt werde, oder was auch nur beiläufig und nebenher in der Bibel vorkomme, das sei Norm für die religiöse Praxis. Die Fälle, welche nicht deutlich in der Schrift angegeben sind, können durch Analogie aus ähnlichen Fällen gefolgert werden. Aber auch manches, was weder ausdrücklich, noch angedeutet in der Schrift geboten ist, aber von jeher Brauch innerhalb des jüdischen Stammes war, gehöre in den Kreis des Religiösen. So ist zwar nirgends in der ganzen heiligen Schrift angegeben, daß der Monat mit dem Erscheinen des Neumondes anzufangen sei, auch nicht, daß das Schlachten des Viehes nach gewissen Vorschriften erfolgen solle; aber da diese und

[1]) Vgl. Note 17, IV.

andere Punkte von jeher im jüdischen Stamme üblich waren, und zwischen Rabbaniten und den meisten Karäern darin Übereinstimmung herrsche, so seien sie hiermit dem Zweifel enthoben und religiös verbindlich. Diese Regel war im Grunde ein Zugeständnis an den Rabbanismus und an den Talmud. Denn woher konnten die Karäer, welche erst von gestern waren, überhaupt wissen, daß dieses und jenes seit undenklichen Zeiten Brauch war in Israel? Doch nur durch den Talmud, das lebendige Gedächtnis der Überlieferung. Die Karäer haben demnach die Tradition im Prinzip anerkannt, nannten auch die Regel der Übereinstimmung nach und nach Überlieferung (Haatakah) oder Erblehre (Sebel ha-Jeruschah). In der Praxis verfuhren sie aber willkürlich, indem sie das eine als Tradition beibehielten und das andere verwarfen. Sie kamen daher nicht aus der Willkür heraus.

Wer die Männer waren, welche die drei Regeln, um den Umfang des Religiösen abzugrenzen und zu begründen, aufgestellt haben, ist nicht bekannt geworden. Die Regel der Analogie führte das Karäertum zu neuen Erschwerungen und Verlegenheiten, namentlich in betreff der Ehebeschränkung wegen Blutsverwandtschaft. Das Eheverbot mit der Tochter ist nämlich im Pentateuch nicht ausgesprochen, wohl aber mit der Enkelin, es muß demnach aus einer Folgerung geschlossen werden. Auf diese biblisch begründete Schlußfolgerung bauten einige Karäer und gingen weiter, die Verwandtschaftsgrade ins Maßlose auszudehnen. Sie behaupteten, Mann und Frau werden in der Schrift als vollständige Blutsverwandte bezeichnet. Folglich sind die auch nicht in gemeinsamer Ehe erzeugten Kinder ebenfalls als Blutsverwandte zu betrachten, und völlige Stiefgeschwister dürfen miteinander keine Ehe eingehen. Die Karäer gingen aber noch weiter. Das Verhältnis der Blutsverwandtschaft zwischen Mann und Frau bleibe fortbestehen, auch wenn die Ehe aufgelöst sei. Durch das Eingehen einer neuen Ehe des Mannes mit einer anderen Frau und der Frau mit einem anderen Gatten werde die Blutsverwandtschaft auf die einander ganz unbekannten Gatten übertragen, so daß die sämtlichen gegenseitigen Familienglieder der Eheleute erster und zweiter Ehe miteinander blutsverwandt und deren Verehelichung untereinander als Blutschande zu betrachten seien. Diese aus der Eheverbindung entsprungene Verwandtschaft müsse auch auf die dritte und vierte Ehe übertragen werden, so daß der Kreis der Blutsverwandtschaft bedeutend erweitert

werde. Dieses künstliche Verwandtschaftssystem nannten die Urheber Übertragung (Rikkub, Tarkib). Warum sie inkonsequent bei der vierten Ehe stehen geblieben sind, bleibt ein Rätsel, und es hat den Anschein, als ob sie von der äußersten Konsequenz zurückgeschreckt wären. In einen solchen Wirrsal verwickelte sich das Karäertum durch das Bestreben, mit der Vergangenheit zu brechen[1]).

[1]) [Eine ausführlichere Darstellung mit Beispielen erfährt dieser Gegenstand bei Weiß a. a. O. Abschnitt 7, S. 72 ff.]

Achtes Kapitel.

Günstige Lage der Juden im fränkischen Kaiserreiche.

Kaiser Ludwigs Gunstbezeugung für die Juden; die Kaiserin Judith und die Gönner derselben. Ihr Erzfeind Agobard; sein Sendschreiben gegen die Juden. Der Proselyte Bodo-Eleasar. Ludwig behandelt die Juden als besondere Schutzgenossen des Kaisers.

814—840.

Von der Zerklüftung des Judentums im Morgenlande, von den Reibungen zwischen dem Exilarchat und dem Gaonat und den Schulhäuptern untereinander hatten die europäischen Juden keine Ahnung. Ihnen erschien Babylonien, der Sitz der gaonäischen Hochschulen, in einem idealen Glanze, als ein Heiligtum, als eine Art Vorhimmel, als Stätte ewigen Friedens und göttlicher Erkenntnis. Ein gutachtlicher Bescheid von Sura oder Pumbadita, so oft er bei den europäischen Gemeinden eintraf, galt als ein wichtiges Ereignis und wurde, eben weil er ohne Anspruch, Ehrgeiz und Hintergedanken erteilt wurde, mit viel größerer Verehrung gelesen und befolgt als eine päpstliche Bulle in katholischen Kreisen. Die abendländischen Völker, an Kultur und Schrifttum noch in der Kindheit begriffen, standen auch in religiöser Beziehung unter Vormundschaft, die Christen unter dem päpstlichen Stuhle, die Juden unter den gaonäischen Hochschulen. Einige hervorragende Juden beschäftigten sich zwar mit Agada und Geheimlehre in Frankreich und wohl auch in Italien, aber sie betrachteten sich selbst nur als unmündige Jünger morgenländischer Autoritäten. Die günstige Lage der Juden im fränkischen Reiche, welche von Karl dem Großen begründet und von seinem Sohne Ludwig (814—40) erhöht wurde, spornte sie zu einer Art Geistestätigkeit an, und sie legten soviel Eifer für das Judentum an den Tag, daß sie auch Christen dafür zu begeistern vermochten.

Karls des Großen Nachfolger, der gutmütige, aber willenlose Kaiser Ludwig, überhäufte trotz seiner Kirchlichkeit, die ihm den Namen „der Fromme“ eintrug, die Juden mit außerordentlichen

Gunstbezeugungen. Er nahm sie unter seinen besonderen Schutz[1]), und litt nicht, daß ihnen von seiten der Barone oder der Geistlichkeit Unbill zugefügt würde[2]). Sie genossen Freizügigkeit durch das ganze Reich[3]). Sie durften — trotz der vielfach erlassenen kanonischen Gesetze — nicht nur christliche Arbeiter bei ihren industriellen Unternehmungen gebrauchen, sondern auch ganz frei Sklavenhandel treiben, Leibeigene im Auslande kaufen und im Inlande verkaufen. Es war den Geistlichen untersagt, die Sklaven der Juden zur Taufe und dadurch zur Emanzipation zuzulassen[4]). Den Juden zuliebe wurden die Wochenmärkte vom Sabbat auf den Sonntag verlegt[5]). Von der Geißelstrafe waren sie befreit, es sei denn, daß ihre eigenen Gerichtsbehörden sie über die Schuldigen verhängten. Auch den barbarischen Ordalienproben durch Feuer und siedendes Wasser, die statt des Zeugenbeweises eingeführt waren, unterlagen die Juden nicht[6]). Sie durften unbeschränkt Handel treiben, nur mußten sie an den Fiskus eine Steuer davon zahlen und jedes Jahr oder jedes zweite Jahr Rechenschaft über die Einnahmen ablegen[7]). Juden waren auch Steuerpächter und hatten dadurch gegen ausdrückliche Bestimmungen des kanonischen Rechtes eine gewisse Gewalt über die Christen[8]). Ein eigener Beamter, mit dem Titel Judenmeister (magister Judaeorum), war dazu ernannt, über die Privilegien der Juden zu wachen, damit sie von keiner Seite verletzt würden. Dieser Beamte hieß zu Ludwigs Zeit Eberard[9]).

[1]) [Vgl. hierüber Regesten Nr. 81—83.]

[2]) Quia inter nos vivunt (Judaei) et maligni eis esse non debemus, nec vitae, nec sanitati, vel divitiis eorum contrarii. Agobard, de insolentia Judaeorum in dessen opera, ed. Baluze, T. I, p. 63.

[3]) Bouquet, recueil des historiens des Gaules II, p. 649, 50.

[4]) Agobard a. a. O. p. 61; Rhabani Mauri (richtiger Amolonis) epistola sive liber contra Judaeos (in der Sammlung von Chifflet scriptorum veterum quinque opuscula, Dijon 1656), c. 41; Bouquet das. IV, chartae Ludovici Pii No. 33—34.

[5]) Agobard das. 65. Mercata, quae in sabbatis solebant fieri, transmutari praeceperunt (missi regis) — dicentes hoc Christianorum utilitati propter diei dominici vacationem congruere — ne sabbatismus eorum (Judaeorum) impediretur.

[6]) Bouquet das.

[7]) Das.

[8]) Rhabani (Amolonis) epistola: quod quidam ipsorum (Judaeorum) in nonnullis civitatibus telonarii inlicite consistuntur.

[9]) Agobard p. 105. Everardus, qui Judaeorum nunc magister est.

Man könnte versucht sein, zu glauben, diese auffallende Begünstigung der Juden von seiten eines kirchlich-frommen Kaisers sei aus Handelsrücksichten geschehen. Der Welthandel, den Karl der Große angebahnt hatte, und den die Räte Ludwigs zur Blüte bringen wollten, war größtenteils in den Händen der Juden, weil sie leichter mit ihren Glaubensgenossen anderer Länder in Verbindung treten konnten, und weil sie weder durch die Fessel des Ritterdienstes und Wehrstandes, noch durch die Gebundenheit der Leibeigenschaft daran verhindert waren und gewissermaßen den Bürgerstand bildeten. Allein die Gunst hatte einen tieferen Grund. Sie galt nicht bloß den jüdischen Kaufleuten und Handelstreibenden, sondern den Juden als solchen, den Trägern einer geläuterten Gotteserkenntnis. Die Kaiserin Judith, Ludwigs zweite Gemahlin und die allmächtige Beherrscherin seines Herzens, hatte eine besondere Vorliebe für das Judentum. Diese mit Schönheit und Geist begabte Kaiserin, welche ihre Freunde nicht genug bewundern, ihre Feinde nicht genug schmähen konnten, hatte eine tiefe Verehrung für die Helden der israelitischen Vorzeit. Als der gelehrte Abt von Fulda, Rhabanus Maurus, ihre Gunst gewinnen wollte, kannte er kein wirksameres Mtttel, als ihr seine Ausarbeitung der Bücher Esther und Judith zu widmen und sie mit diesen beiden jüdischen Heldinnen zu vergleichen[1]). Die Kaiserin und ihre Freunde, wahrscheinlich auch der Kämmerer Bernhard, der eigentliche Regent des Reiches, waren wegen der Abstammung der Juden von den großen Patriarchen und Propheten ihre Gönner Um derentwillen seien sie zu ehren, sprach diese judenfreundliche Partei bei Hofe, und der Kaiser sah sie ebenfalls in demselben Lichte[2]). Gebildete Christen erfrischten ihren Geist an den Schriften des jüdischen Philosophen Philo und des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus und lasen sie lieber als die Evangelien[3]). Gebildete Edeldamen und Edelleute bei Hofe sprachen es daher offen

[1]) Rhabanus' Widmungsschreiben bei Bouquet, recueil IV, p. 355.

[2]) Agobard de insolentia Judaeorum p. 64: Fautores Judaeorum — illos — laetificantes patriarcharum causa honorandos esse putant. — Quod cari sint (Judaei) vobis (imperatori) propter patriarchas. [Über Rhabanus' Verkehr mit schriftkundigen Juden vgl. Regesten Nr. 101.]

[3]) Rhabani epistola c. 24: Breviter amonendum putamus, ut etiam libri Josephus et Philo, homines quidem docti, sed Judaei impii exsiterunt, quia eos nonnuli nostrum nimis ammirari soleant et plus etiam quam divinas litteras legere dilectant.

aus, sie wollten lieber einen Gesetzgeber haben wie die Juden, d. h. daß ihnen Mose und das Judentum erhabener erschienen, als Jesus und das Christentum. Sie ließen sich daher von Juden den Segen erteilen und für sich beten[1]). Die Juden hatten infolgedessen freien Zutritt bei Hofe und verkehrten unmittelbar mit dem Kaiser und den ihm nahen Personen. Verwandte des Kaisers beschenkten jüdische Frauen mit kostbaren Gewändern[2]), um ihre Verehrung und Anhänglichkeit zu bekunden.

Bei solcher außerordentlicher Gunst von seiten des Hofes war es ganz natürlich, daß die Juden des fränkischen Reiches — welches auch Deutschland und Italien umfaßte — eine ausgedehnte Religionsfreiheit genossen, wie kaum in unseren Tagen. Die gehässigen kanonischen Gesetze gegen sie waren stillschweigend außer Kraft gesetzt. Die Juden durften ungestört neue Synagogen bauen und frei über die Bedeutung des Judentums in Gegenwart christlicher Zuhörer sprechen, daß sie „die Nachkommen der Patriarchen", „das Geschlecht der Gerechten", „die Kinder der Propheten" sind[3]). Ohne Scheu durften sie ihre aufrichtige Meinung über das Christentum, über die Wundertätigkeit der Heiligen und Reliquien und über die Bilderverehrung äußern[4]). Christen besuchten die Synagogen, erbauten sich an dem jüdischen Gottesdienst und, merkwürdig genug, fanden mehr Geschmack an den Vorträgen der jüdischen Kanzelredner (Darschanim) als an den Predigten der Geistlichen[5]), obwohl jene schwerlich den

[1]) Agobard de insolentia Judaeorum. Quod excellentissimae personae capiant eorum (Judaeorum) orationes et benedictiones et fateantur, talem se legis auctorem habere velle, qualem ipsi habent. Agobard verschweigt geflissentlich die Namen der jüdischen Gönner, er will dem Kaiser gegenüber die Kaiserin nicht anklagen.

[2]) Das. Quod honorabiliter ingrediantur (Judaei) in conspectu vestro et egrediantur; dum ostendunt vestes muliebres, quasi a consanguineis vestris et matronis Palatinorum uxoribus eorum directas.

[3]) Agobard das. 103: Dum se patriarcharum progeniem, justorum genus, Prophetarum sobolem superbo ore perloquuntur (Judaei), ignorantibus (Christianis), qui haec audient.

[4]) Das. S. 77.

[5]) Das. 64: Ad hoc pervenitur, ut dicant imperiti Christiani, melius eis praedicari Judaeos quam presbyteros nostros. Ebenso Amolo a. a. O. c. 41. Et cum eis servos Christianos habere non liceat, habent servientes sibi liberos Christianos, in quibus tantum proficiat eorum impietas — ut dicant, melius eos sibi praedicari quam presbyteros nostros.

tiefen Inhalt des Judentums auseinanderzusetzen imstande waren. Jedenfalls müssen wohl damals die jüdischen Kanzelredner in der Landessprache vorgetragen haben. Hochgestellte Geistliche trugen keine Scheu, von den Juden die Auslegung der heiligen Schrift zu lernen. Wenigstens gesteht es der Abt Rhabanus Maurus von Fulda ein, daß er von den Juden manches gelernt und in seine Kommentarien zur heiligen Schrift, die er dem nachmaligen Kaiser Ludwig dem Deutschen gewidmet, verwebt habe[1]). Infolge der Begünstigung der Juden vom Hofe wurden einige Christen aus dem Volke für das Judentum eingenommen, sahen es als die wahre Religion an, fanden es überzeugender als die Christuslehre, beobachteten den Sabbat und arbeiteten am Sonntag[2]). Mit einem Worte, die Regierungszeit des Kaisers Ludwig des Frommen war für die Juden seines Reiches ein goldenes Zeitalter, wie sie es in Europa weder vorher noch später bis in die neuere Zeit erlebt haben.

Aber wenn der jüdische Stamm zu allen Zeiten Feinde hatte, so konnten sie in dieser Zeit den französischen Juden, eben weil diese sich in der Gunst des Hofes sonnten und auch beim Volke beliebt waren, und weil sie mit ihren Religionsansichten frei auftreten durften, gewiß nicht fehlen. Die Anhänger strenger Kirchlichkeit sahen in der Verletzung der kanonischen Gesetze zugunsten der Juden und in der ihnen gewährten Freiheit den Untergang des Christentums. Neid und Gehässigkeit versteckten sich hinter die Orthodoxie. Die Gönner der Juden bei Hofe, die Kaiserin an der Spitze, wurden ohnehin von der klerikalen Partei, die den Kaiser zu beherrschen trachtete, bitter gehaßt. Sie übertrug den Ingrimm gegen die freisinnige Partei am Hofe auf die Juden. Der Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit und des Judenhasses in dieser Zeit war A g o b a r d , Bischof von Lyon, den die Kirche zum Heiligen gestempelt hat. Agobard war ein unruhiger, gallerfüllter Mann, dessen Leidenschaftlichkeit ihn bis zur Verleumdung der Kaiserin

[1]) Rhabanus Maurus, praefatio in reges: Praeterea Hebraei cujusdam modernis temporibus in legis scientia capitulis traditionem Hebraeorum non paucis locis simul cum nota nominis ejus inserui. Ebenso in der praefatio in Paralipomena.

[2]) Agobard de insolentia Judaeorum 107: Unde et in tantum grave pelagus nonnulli ex vulgaribus ac rusticis abducuntur, ut hunc solum Dei esse populum, apud hos (Judaeos) piae religionis observantiam, ac multo certiorem quam nostra sit fidem — et ore impio inter pares et consimiles fateantur. Vgl. Amolo a. a. O. c. 61.

Judith, bis zur Auflehnung gegen den Kaiser und bis zur Verführung der Prinzen hinriß. Er unterstützte die pflichtvergessenen Söhne des Kaisers, namentlich Lothar, die sich gegen den Vater auflehnten. Man nannte ihn daher den Achitophel, der den Absalom-Lothar gegen David-Ludwig aufstachelte. Dieser Bischof sann darauf, die Freiheit der Juden zu beschränken und sie wieder in die niedrige Stellung zurückzuweisen, die sie unter den entarteten merowingischen Königen eingenommen hatten. Ein geringfügiger Vorfall bot ihm eine Handhabe dazu[1]).

Die Sklavin eines angesehenen Juden von Lyon war ihrem Herrn entflohen und, um ihre Freiheit zu erlangen, hatte sie sich von Agobard taufen lassen (um 827)[2]). Die Juden sahen in diesem

[1]) [Das Auftreten Agobards gegen die Juden ist jedenfalls noch vor 825 anzusetzen.]

[2]) Um die chronologische Aufeinanderfolge der judenfeindlichen Schriften Agobards, die in mancher Beziehung merkwürdig sind, festzustellen, muß Folgendes erwogen werden. Bouquet setzt die „Consultatio ad Adalhardem, Walam et Helisachar“ vor das Jahr 826, als das Todesjahr des Abtes Adalhard von Corvey (Recueil IV. p. 385. Note), und das Sendschreiben an den Abt Wala und Hilduin (epistola ad proceres Palatii) ins Jahr 828. Allein gerade die letzte Schrift scheint Agobards erste Streitschrift gewesen zu sein. Denn in derselben setzt er die Geschichte von der getauften Sklavin als etwas Unbekanntes auseinander; nunc autem causam hujus persecutionis — me vobis significante — cognoscere dignamini (ed. Baluz, p. 192.) In dem erstgenannten Schreiben, der consultatio, dagegen setzt Agobard das Faktum als bekannt voraus: praefata de causa (das. p. 191). Der Adalhard in diesem Schreiben braucht nicht gerade der Abt von Corvey gewesen zu sein, da es mehrere hochgestellte Personen dieses Namens unter Ludwig gegeben hat. Hingegen da Wala in dem Sendschreiben ad proceres „Abt“ tituliert wird, so folgt daraus, daß es nach 826 geschrieben wurde, da Wala diesen Titel erst nach dem Tode seines Bruders Adalhard von Corvey erhielt. Die Schriften de judaïcis superstitionibus und de insolentia Judaeorum, beide gleichzeitig, die letzte von Agobard allein, und die erste von ihm und den Bischöfen Bernhard und Eaof verfaßt, setzt Baluz mit Recht in das Jahr 829, weil darin die Kirchenversammlung zu Lyon über diesen Gegenstand erwähnt wird, und diese 829 stattfand. Hingegen scheint die Schrift ad Nibridium dem Konzil vorangegangen zu sein, da sie das Zustandekommen eines solchen veranlassen will. Die Reihenfolge der Agobardschen judenfeindlichen Schriften ist demnach: 1) Epistola ad proceres Palatii Walam et Hilduin; 2) Consultatio ad proceres; 3) Ad Nibridium; 4) und 5) De judaïcis superstitionibus und de insolentia Judaeorum. Diese Schriften sind ins Deutsche übersetzt worden von Dr. Emanuel Samosz, Leipzig, bei Hunger 1852. [Über Agobards Auftreten gegen die Juden vgl. Simson, Ludwig der Fromme, Teil I S. 393, Foß im Archiv zur För-

Akte einen Eingriff in ihr verbrieftes Recht, und der Eigentümer verlangte die Auslieferung der ihm entlaufenen Sklavin. Da Agobard sich aber dessen weigerte, wandten sich die Juden an Eberard, den Meister der Juden, und er war sofort bereit ihnen kräftig zur Seite zu stehen. Er drohte dem Bischof, falls er die Sklavin nicht ihrem Herrn zurückerstattete, würde er vom Kaiser eine außerordentliche Kommission (Missi) mit Machtbefugnis versehen kommen lassen, die ihn durch Strafen zur Auslieferung zwingen werde. Das war der Anfang eines Streites zwischen Agobard und den Juden, welcher sich mehrere Jahre hinzog, zu vielen Verdrießlichkeiten Anlaß gab und zur Folge hatte, daß Agobard zuletzt seines Amtes entsetzt wurde. Es handelte sich für Agobard nicht um diese Sklavin, sondern um Aufrechterhaltung und Behauptung der die Juden beschränkenden kanonischen Gesetze.

In der Verlegenheit zwischen den Eingebungen seines Judenhasses und der Furcht vor Strafe, wandte sich Agobard an die Vertreter der kirchlichen Partei bei Hofe, an Wala, Abt von Corvey, und Hilduin, Abt von St. Denis und Erzkanzler, von denen er wußte, daß sie die Kaiserin und ihre Günstlinge, die Juden, gründlich haßten. Er bestürmte sie, daß sie es beim Kaiser durchsetzen möchten, die Freiheiten der Juden aufzuheben. In diesem Schreiben stellt er es so dar, als ob er von dem Privilegium der Juden nichts wüßte. „Die Juden verbreiteten ein Edikt, das sie vom Kaiser haben wollten, kraft dessen niemand einen Sklaven von ihnen ohne Einwilligung taufen dürfe. Ich aber kann durchaus nicht glauben, daß aus dem Munde des allerchristlichsten und frommen Kaisers ein der Kirchenregel so entgegengesetzter Spruch hervorgegangen sei.“ Agobard klagt darin die Juden an, daß ihr verstockter Unglaube nicht nur verhindere, daß einer der Ihrigen zu Christi Glauben übergehe, sondern auch nicht aufhöre, die Gläubigen öffentlich und insgeheim zu schmähen und zu lästern. Er beruft sich auf das Beispiel der Apostel und Aposteljünger, welche Sklaven in den neuen Bund aufgenommen haben. Er möchte diesen Auto-

derung christlicher Literatur Jahrg. 1897, Abschnitt 8, Eichner in Hilgenfelds ZwTh Bd. 41, S. 514—552, Regesten Nr. 84 ff. Theodor Reinach in Actes et conférences de la Société des Études juives, (Beilage zur RÉJ, Jahrg. 1905.) Über die Chronologie der judenfeindlichen Schriften Agobards, abweichend von des Verfassers Anordnung, vgl. Simson a. a. O. S. 393 ff., Regesten Nr. 84, Reinach a. a. O. S. XCV.]

ritäten folgen, trage aber Bedenken, den Befehl, welcher im Namen des Kaisers gezeigt werde, zu übertreten. Er flehe daher Wala und Hilduin an, da sie die vorzüglichsten Gewissensräte des Kaisers seien, bei ihm Fürsprache für seine Unduldsamkeit einzulegen[1]).

Diese Männer scheinen sein Vorhaben beim Kaiser befürwortet zu haben; aber auch die judenfreundliche Partei war nicht untätig, die Umtriebe der Klerikalen zu durchkreuzen. Der Kaiser scheint hierauf den Bischof und die Vertreter des Judentums zur Austragung des Streitpunktes vorgeladen zu haben. Drei Personen wurden ernannt, die Parteien zu vernehmen: der schon genannte Wala, ein gewisser Adalhard (nicht des ersteren Bruder) und der Kanzler Helisachar, Abt von Trier. Agobard war bei diesem Verhör so voller Wut, daß er, wie er sich selbst ausdrückt, „mehr gebrummt als gesprochen hat"[2]). Darauf wurde Agobard zur Audienz beim Kaiser eingeführt. Als der Bischof vor Ludwig erschien, blickte ihn der Kaiser so finster an, daß er kein Wort hervorzubringen imstande war und weiter nichts vernahm, als den Befehl, sich zu entfernen. Beschämt und verwirrt kehrte der Bischof nach seinem Sprengel zurück. Bald erholte er sich aber von seiner Verwirrung und zettelte neue Umtriebe gegen die Juden an. Er schrieb in scheinbarer Demut an die drei Schiedsmänner und verlangte ihren Rat, was er zu tun oder zu lassen habe. „Wenn ich," schreibt er, „den Juden oder ihren Sklaven die Taufe verweigerte, so fürchte ich die göttliche Verdammnis; wenn ich sie ihnen aber erteile, fürchte ich Anstoß zu erregen und kann feindseliger Angriffe auf mein Haus gewärtig sein"[3]). Das war aber nichts als Heuchelei, denn er ließ die Kanzeln des Lyoner Bistums von judenfeindlichen Predigten widerhallen. Den Pfarrkindern schärfte er ein, den Umgang mit Juden abzubrechen, von ihnen nichts zu kaufen und ihnen nichts zu verkaufen, an ihren Mahlen nicht Teil zu nehmen und nicht in ihren Dienst zu treten. Agobards Beweisführung und Redefigur war folgendermaßen: „Wenn jemand seinem Herrn in Liebe und Treue zugetan ist, so wird er nicht dulden, daß ihn ein anderer schmähe, und noch weniger würde er mit ihm freundlich verkehren oder gar sein Tischgenosse werden." Nun verfluchten die Juden (wie Agobard lügenhaft sprach und schrieb) Christi Namen in ihren Gebeten, folglich dürften die Christen, wenn

[1]) Agobards Sendschreiben Nr. 1.

[2]) Sendschreiben Nr. 2. Dilectio vestra audivit me mussitantem potius quam loquentem. [3]) Ders. bei Baluze, p. 99 f.

sie ihren Herrn und Erlöser lieten, das nicht zugeben und noch weniger mit dessen Feinden Gemeinschaft machen[1]).

Wären die Juden nicht imstande gewesen, dieser alles Maß überschreitenden Gehässigkeit Schranken zu setzen, so hätten sie sich auf eine blutige Verfolgung gefaßt machen müssen, so sehr hatte Agobard böse Leidenschaften gegen sie aufgestachelt. Glücklicherweise waren die jüdischen Gönner bei Hofe für sie tätig, dem fanatischen Priester das Handwerk zu legen. Sobald sie Kunde von dessen Treiben erhielten, erwirkten sie vom Kaiser Schutzbriefe (Indiculi) mit dem kaiserlichen Insiegel versehen und sandten sie den Juden von Lyon zu. Ein Handschreiben war an den Bischof gerichtet, daß er seine geifernden Predigten bei Strafe einstellen, und ein anderes an den Statthalter des Lyoner Bezirkes, daß er den Juden Beistand leisten solle (826—27). Agobard kehrte sich aber nicht an diese Schreiben und schützte aus Böswilligkeit vor, die kaiserlichen Handschreiben seien nicht echt und könnten es auch nicht sein. Darauf begab sich der Judenmeister Eberard zu ihm, um ihm den Zorn des Kaisers gegen seine Auflehnung zu verkünden. Aber er blieb so hartnäckig, daß der Kaiser zwei Kommissarien, Gerrik und Friedrich, hochgestellte Edelleute des Hofes, mit Vollmachten versehen, absenden mußte, um den tobenden und aufrührerischen Bischof zur Vernunft zu bringen. Agobard war aber bei der Ankunft der Kommissarien abwesend und also für den Augenblick vor Demütigung geschützt. Welche Machtmittel die Kommissarien gegen ihn anzuwenden angewiesen waren, ist nicht recht klar. Aber sie müssen sehr strenge gewesen sein; denn die wenigen Geistlichen, die an Agobards Treiben beteiligt waren, wagten nicht, sich zu zeigen[2]). Bezeichnend ist es aber, daß die Bevölkerung von Lyon keineswegs für ihren Bischof Partei gegen die Juden genommen hat.

Haman-Agobard ruhte aber nicht in seinen judenfeindlichen Bestrebungen. Er wollte den Gönnern der Juden bei Hofe entgegenarbeiten, dem Kaiser ins Gewissen reden und ihn gegen die Juden einnehmen. Vielleicht war er schon damals von den Plänen der Verschworenen Wala, Helisachar und Hilduin unterrichtet, welche die Söhne des Kaisers aus erster Ehe gegen die Kaiserin und den Erzkanzler Bernhard aufreizen wollten, weil diese den Kaiser bewogen hatten, eine neue Teilung des Reiches zugunsten des Sohnes von der Judith zu entwerfen. Denn Agobard setzte von jetzt an jede

[2]) Sendschreiben Nr. 3 und 5. [3]) Sendschreiben Nr. 5.

Scheu bei Seite und trat ganz entschieden auf, als ahnte er, daß die judenfreundliche Partei ihrem Sturze nahe sei. Er wandte sich an die Bischöfe des Reiches, daß sie dem Kaiser sein Unrecht vorhalten und ihn bestimmen möchten, die Scheidewand zwischen Juden und Christen, wie sie zur Zeit der Merowinger bestanden, wieder aufzurichten. Von Agobards Sendschreiben an die Prälaten ist nur ein einziges vorhanden, das an den Bischof Nibridius von Narbonne[1]). Es ist voller Galle gegen die Juden und interessant sowohl wegen des finsteren Geistes seines Absenders, als auch wegen der Geständnisse, die er darin macht. Er erzählt Nibridius, daß er auf einer Rundreise in seinem Sprengel seinen Pfarrkindern eingeschärft habe, den vertrauten Umgang mit Juden abzubrechen. Denn es sei unwürdig, daß die Söhne des Lichtes sich mit den Söhnen der Finsternis beflecken sollten, und daß „die makel- und runzellose Kirche, die sich für die Umarmungen des himmlischen Bräutigams vorbereiten müsse, sich durch die Verbindung mit der befleckten, runzligen und verstoßenen Synagoge" entehren sollte. Es sei sündhaft, daß die jungfräuliche Braut Christi die Mahle der Buhlerin genießen und durch die Gemeinschaftlichkeit von Speise und Trank nicht bloß in mannigfaltige Laster verfallen, sondern auch Gefahr laufen sollte, den Glauben einzubüßen. „Denn aus allzugroßer Vertraulichkeit und fleißigem Zusammenleben beobachten einige von Christi Herde mit den Juden den Sabbat und verletzen den Sonntag durch Arbeit und vernachlässigen die Fasten." Im Verlaufe des Sendschreibens berichtet Agobard, daß er wahrgenommen, wie einige Christen dem Judentum zugetan waren, und er dem täglich sich mehrenden Übel mit vieler Anstrengung habe steuern wollen, deshalb habe er seinen Beichtkindern befohlen, sich des Umgangs mit Juden und freundlicher Nachbarschaft mit ihnen zu enthalten, wie Mose ehemals den Juden befohlen, den Umgang mit Heiden zu meiden. Denn der Einfluß der Juden auf die einfachen Gemüter sei bedeutend. Während es den Christen nicht gelingen wolle, bei allem Entgegenkommen auch nur eine einzige jüdische Seele für das Christentum zu gewinnen, habe sich ein Teil der Christen bei den gemeinschaftlichen Mahlen auch an der geistigen Speise der Juden gesättigt. Wiewohl ihn der Magister der Juden, Eberard, und die Kommissarien im Namen des Kaisers an dem guten Werke zu

[1]) [Über dieses vgl. jetzt Régné a. a. O. S. 30 ff.]

hindern suchten, so habe er sich bisher nicht daran gekehrt. Endlich forderte er den Bischof von Narbonne auf, seinerseits die Gemeinschaft der Christen mit Juden zu hindern und seine Mitbischöfe und Geistlichen zu demselben Verhalten zu bewegen; denn die Juden, die unter dem Gesetze stehen, stehen zugleich unter dem Fluche, der sie umgibt wie ein Gewand, in sie eindringt wie Wasser. Diejenigen, welche die apostolische Heilsverkündigung verwerfen, müssen nicht bloß gemieden werden, sondern sind auch dem Strafgericht verfallen, gegen welches der Untergang Sodoms und Gomorrhas noch milde zu nennen ist[1]).

So sehr auch Agobards giftiger Judenhaß als ein Ausfluß seines Gemütes zu betrachten ist, so kann man nicht leugnen, daß er sich damit vollständig auf dem Boden der Kirchenlehre befunden hat. Er beruft sich mit Recht auf die apostolischen Aussprüche und kanonischen Gesetze; die geheiligten Konzilienbeschlüsse waren allerdings auf seiner Seite. Agobard mit seinem glühenden Hasse befand sich auf dem Standpunkte der Rechtgläubigkeit, während Kaiser Ludwig mit seiner Milde auf dem Wege der Ketzerei war. Agobard wagte aber nicht, diesen Gedanken laut werden zu lassen; er äußert sich vielmehr in dem Sinne, daß er unmöglich glauben könne, der Kaiser habe die Kirche an die Juden verraten. Daher fand auch seine Klage Widerhall in den Herzen der Kirchenfürsten. Es versammelten sich eine Reihe von Bischöfen in Lyon, welche Beratung hielten, wie die Juden zu demütigen wären, wie man ihr friedliches Leben stören, wie man den Kaiser selbst zur Annahme der Beschlüsse bewegen könnte. Es beteiligten sich an diesem judenfeindlichen Konzil unter andern Bernhard, Bischof von Brienne, und Eaof, Bischof von Châlons. Die Mitglieder beschlossen, dem Kaiser ein Schreiben einzureichen, ihm das Sündhafte und Gefährliche der Judenbegünstigung auseinanderzusetzen und die Punkte zu formulieren, welche abgestellt werden sollten (829). Das Synodalschreiben, wie es uns vorliegt, ist nur von drei Bischöfen unterzeichnet, von Agobard, Bernhard und Eaof unter dem Titel: „vom Aberglauben der Juden“ (de judaïcis superstitionibus)[2]). Voran ging eine Einleitung von Agobard, worin er sein Verhalten in diesem Streite auseinandersetzt. Daß der Bischof sein Verfahren zu recht-

[1]) Sendschreiben Nr. 3.

[2]) [Gemeint sind vielleicht Schriften, wie Schiur Komah u. dgl., die Agobard, wenn auch nur aus zweiter Quelle, gekannt hat.]

fertigen versucht hat, ist ganz in Ordnung. Von kirchlichem Standpunkte aus hatte er, wie gesagt, so ganz Unrecht nicht. Aber es ist interessant, daß er manche Tat und manches Wort zu beschönigen und zu mildern gezwungen ist, um nicht als Feind der Juden, sondern als Eiferer für den Glauben zu erscheinen. Nur hin und wieder vermag er seinen Ingrimm nicht zurückzuhalten und verrät seine wahre Gesinnung. Freilich greift er öfter zu lügenhaften Erfindungen und Übertreibungen, um den frommen Kaiser aufzustacheln. Nächst den Juden galt Agobards Anklage den Judenfreunden bei Hofe, die an allem schuld seien.

Er behauptete in diesem Einleitungsschreiben, die Kommissarien Gerrik und Friedrich samt Eberard, die zwar im Namen des Kaisers auftraten, aber sicherlich nur im Namen eines andern (des Satans) handelten, hätten sich den Christen fürchterlich und den Juden sehr zutunlich gezeigt. Wenn er auch verschweige, wie sehr sie ihn selbst verfolgten, so dürfe er doch die Leiden, die sie der Kirche zugefügt, der sie Seufzer und Tränen ausgepreßt, nicht mit Stillschweigen übergehen. Durch die Vorschubleistung der Kommissarien aufgebläht, hätten sich die Juden in deren Gegenwart nicht gescheut, Jesus zu schmähen. Der Kamm sei den Juden dadurch gewachsen, weil die Kommissarien einigen ins Ohr flüsterten, die Juden seien nicht so verabscheuungswürdig, wie viele glaubten, sondern dem Kaiser sehr teuer. Er und die Eiferer für den Glauben seien von den Gönnern der Juden übel behandelt worden, obgleich er weiter nichts getan, als seinen Pfarrkindern einzuschärfen, daß sie den Juden nicht christliche Sklaven verkaufen, noch zugeben, daß sie solche nach Spanien verkauften, daß Christen nicht bei Juden dienen, nicht mit ihnen den Sabbat feiern, nicht mit ihnen an den Fasten Fleischspeisen genießen, auch nicht Fleisch von den Juden kaufen sollten, weil sie nur das verkauften, was ihnen zum Genusse verboten ist, das sie sogar beleidigend christliches Vieh (christiana pecora) nennen. Auch verkauften die Juden nur solchen Wein, den sie nicht trinken mögen, weil ihn die Christen berührt hätten. Wie gemildert und geschwächt erscheint diese Darstellung gegen das Geständnis, das Agobard vor Nibridius abgelegt, er habe den Christen seines Sprengels gepredigt, sich von den Juden fern zu halten und nicht an deren Tafel teilzunehmen! Im weiteren Verlaufe hebt der Ankläger die schon von Hieronymus geltend gemachte Unwahrheit hervor, daß die Juden Jesus täglich in ihren Gebeten schmähten. Trotzdem habe er, der Bischof, das

von der Kirche gegen sie vorgeschriebene Verhalten beobachtet, habe ihnen nichts Böses zugefügt, ihr Leben, Gesundheit und Vermögen unverletzt gelassen. Denn man müsse die Juden vorsichtig behandeln. Allein sie mißbrauchten diese Nachsicht, weil sie sich der Gunst und Zuvorkommenheit von seiten des Hofes und der Großen erfreuen. Durch die Verfolgung, die er erfahren, werden die einfältigen Christen verleitet, in den Juden etwas Besseres zu erblicken.

Er wolle daher auseinandersetzen, wie die Leiter der gallischen Kirche, Könige wie Bischöfe, auf den Konzilien sich angelegen sein ließen, die Christen von der Gemeinschaft der Juden fern zu halten; dies stimme mit den Aussprüchen der Apostel vollkommen überein und könne sogar aus dem alten Testamente belegt werden. Zugleich wollte er beweisen, wie niedrig und unwürdig die Juden von Gott denken. Dieses alles haben er und seine Mitbischöfe in einem Schreiben zusammengestellt. Zuletzt erzählt Agobard dem Könige ein haarsträubendes Märchen, das, wenn es wirklich auf Tatsachen beruhte, auf die Christen damaliger Zeit nicht minder ein grelles Licht würfe als auf die Juden. Christen hätten freie Männer, ihre eigenen Glaubensgenossen, den Juden als Sklaven verkauft, und diese hätten sie nach Spanien spediert, oder auch die Juden hätten Christenknaben gestohlen und als Sklaven verkauft. Das habe ihm ein Flüchtling aus Cordova erzählt, der vor mehr als zwanzig Jahren von einem Juden aus Lyon dahin verhandelt worden wäre[1]). Agobard verstand es schon, sämtliche Juden für das Verbrechen eines einzelnen verantwortlich zu machen. Indessen verfiel weder er, noch seine Zeit auf die schamlose Anklage, daß die Juden Christenkinder schlachteten und ihr Blut tränken. Aber vorbereitet hat er sie jedenfalls.

In der Hauptschrift, welche Agobard mit den zwei genannten Bischöfen überreichte, suchten sie den Kaiser Ludwig noch mehr gegen die Juden einzunehmen. Die dringende Notwendigkeit, sagten sie, gebiete ihnen, dem Kaiser vorzustellen, welche Vorsicht man gegen den Unglauben, Aberglauben und die Irrtümer der Juden gebrauchen müsse, und die Leiter der gallischen Kirche seien darin mit dem besten Beispiele vorangegangen. Es sei ihre Pflicht, aufmerksam zu machen, welcher Schaden den gläubigen Seelen durch das Gefäß des

[1]) Sendschreiben Nr. 4.

Teufels, die Juden nämlich, drohe; an dem Kaiser sei es, vermöge seiner Frömmigkeit Mittel dagegen anzuwenden. Dann lassen sie die Beispiele des Menschenhasses folgen. Der heilige Hilarius habe Juden und Ketzer nicht einmal eines Grußes gewürdigt. Der heilige Ambrosius habe einem Kaiser der Juden wegen getrotzt. Die Heiligen Cyprianus und Athanasius, die Vorbilder der gallischen Kirche, haben den Gläubigen eingeschärft, den befleckenden Umgang mit Juden zu meiden. Das Konzil von Epaon, von vierundzwanzig Bischöfen gehalten, habe den kanonischen Beschluß geheiligt, daß kein christlicher Laie Tischgenosse eines Juden werden solle, und kein Bischof bei Verlust seiner Seligkeit in alle Ewigkeit diesen Beschluß rückgängig machen dürfe. Dasselbe habe die Synode von Agde bekräftigt, und das Konzil von Maçon habe noch hinzugefügt, daß Juden keine Richter über Christen, nicht einmal Steuerpächter werden dürfen, um keine Gewalt über Christenmenschen auszuüben, daß Juden in der Osterwoche sich auch nicht auf Straßen und Plätzen blicken lassen sollten, daß sie den Geistlichen demütige Ehrfurcht zu erweisen hätten, und daß sie keine christlichen Leibeigene halten dürften.

Die Bischöfe, die Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit jener Zeit, führten dann dem Kaiser das Beispiel des Evangelisten Johannes und dessen Jüngers Polykarpus an, wie sie die Nähe der Ketzer Cerinth und Marcion geflohen seien. „Nun sind", so folgerten sie weiter, „die Juden noch viel schlimmer als Ketzer, die doch das Christentum zum Teil haben und an Jesus glauben." Die Juden seien daher mehr noch als Ketzer zu fliehen und zu meiden. Dann erzählten sie in der Denkschrift, die Juden hätten unwürdige Vorstellungen von Gott, indem sie sich ihn körperlich mit Gliedmaßen versehen dächten (d. h. nur die Mystiker o. S. 211). Sie behaupteten, die Buchstaben der Thora hätten vor der Weltschöpfung existiert, und daß es mehrere Erden, Himmel und Höllen gäbe. Kein Blatt des alten Testaments wäre frei von Fabeleien, welche die Juden hinzugedichtet hätten und noch immer hinzudichteten. Agobard und seine Mitbischöfe sahen, wenn sie den Aberglauben der damaligen Juden in Frankreich anklagten, recht gut den Splitter in den Augen anderer, aber nicht den Balken in den eigenen. Indem sie ferner hervorhoben, daß die Juden sich blasphemierende Geschichtchen von Jesus erzählten, kamen sie auf die Schlußfolgerungen. Da die Juden den Sohn verleugnen, verdienen sie auch den Vater

nicht, und da sie noch dazu Jesu jungfräuliche Geburt nicht anerkennen, so seien sie die wahren Antichristen. Wenn die Gönner der Juden meinen, man müsse sie wegen ihrer großen Ahnen, der Patriarchen, ehren, und daß sie wegen dieser edlen Abstammung vorzüglicher seien als die Christen, so müßte man die Sarazenen (Araber) ebenfalls hochhalten. Denn auch sie stammen von Abraham ab. Die Juden seien aber, weit entfernt, edler als die Christen zu sein, noch schlimmer als Sarazenen und Agarener, die doch Gottes Sohn mindestens nicht getötet haben[1]).

Vom Standpunkte des Glaubens und der kanonischen Gesetze war die Beweisführung Agobards und der anderen Bischöfe unwiderleglich, und, wenn der Kaiser Ludwig der Fromme auf diese Logik etwas gegeben hätte, so hätte er die Juden seines Reiches mit Stumpf und Stiel vertilgen müssen. Er gab aber glücklicherweise gar nichts darauf, entweder, weil er Agobards Gesinnung kannte, oder, weil ihm vielleicht die Anklageschriften gegen die Juden gar nicht zu Gesichte kamen, indem — wie Agobard fürchtete — die Freunde der Juden bei Hofe sie gar nicht vorlegen ließen. Der judenfeindliche Bischof von Lyon rächte sich aber dafür, indem er sich ein Jahr darauf (830) an der Verschwörung gegen die Kaiserin Judith und ihre Freunde beteiligte, und sogar sich den entarteten Söhnen anschloß, welche den Vater entthronen und demütigen wollten und ihr Vorhaben zum Teil auch ausgeführt haben. Agobard wurde daher seiner Bischofswürde entkleidet und mußte nach Italien entfliehen. Später gab ihm Ludwigs Langmut seine Würde zurück; aber er unternahm nichts mehr gegen die Juden.

Bis an sein Lebensende blieb Ludwig den Juden gewogen, obwohl sein frommes Gemüt durch den Übertritt eines seiner Lieblinge zum Judentume tief verwundet wurde, und diese Tatsache ihn gegen sie hätte erbittern können. Die Bekehrung des Edelmanns und hohen Geistlichen Bodo zum Judentume hat zu ihrer Zeit viel Aufsehen gemacht. Die Chroniken berichten darüber, wie über Kalamitäten von Heuschreckenschwärmen, Kometenerscheinungen, Überschwemmungen und Erdbeben. Der Fall war in der Tat von außergewöhnlichen Umständen begleitet und geeignet, fromme Christenseelen stutzig zu machen. Bodo oder Puoto, aus einem alten

[1]) Sendschreiben Nr. 5.

alemannischen Geschlechte, weltlich und geistlich unterrichtet, war Geistlicher geworden und nahm den Rang eines Diakonus ein. Der Kaiser war ihm sehr gewogen und ernannte ihn zu seinem Seelsorger, um ihn stets bei sich zu haben. In fromm-katholischer Gesinnung hatte sich Bodo die Erlaubnis erbeten, nach Rom ziehen zu dürfen, dort den Segen des Papstes zu empfangen, und an den Gräbern der Apostel und Märtyrer zu beten. Der Kaiser gewährte ihm diesen Wunsch, entließ ihn und gab ihm reiche Geschenke mit. Aber anstatt in der Hauptstadt der Christenheit in seinem Glauben gestärkt zu werden, faßte Bodo gerade dort eine tiefe Vorliebe für das Judentum. Die Veranlassung dazu ist unbekannt geblieben. Sollte vielleicht die an Ludwigs Hofe günstige Stimmung für Juden und Judentum ihn angeregt haben, darüber nachzudenken, beide Religionsformen miteinander zu vergleichen und die Vorzüge des Judentums herauszufinden? Das unsittliche Treiben der Geistlichen in der christlichen Hauptstadt — welches Veranlassung gab zur Satire von der Päpstin Johanna, die Petri Stuhl besudelt hat — und ihre Unflätigkeit überall, selbst in den Kirchen, hat ihn mit Ekel erfüllt und ihn dem sittenreinen Judentume näher gebracht. Er schrieb selbst später, daß er und andere Geistliche in den Kirchen mit verschiedenen Frauen Unzucht getrieben habe. Die christliche Rechtgläubigkeit, ohne nach dem wahren Grunde von Bodos Gesinnungsänderung zu forschen und in sich zu gehen, war mit der Antwort bei der Hand: Satan, der Feind des Menschengeschlechts und der Kirche, habe ihn dazu verleitet. Oder man sagte sich, die Juden hätten ihn dazu beredet.

Bodo reiste also stracks von Rom nach Spanien, ohne Frankreich und den Hof zu berühren, um dort förmlich zum Judentum überzutreten, riß sich von Vaterland, Ehrenstellen und freundschaftlichen Kreisen los, ließ sich in Saragossa beschneiden, nahm den Namen Eleasar an und ließ sich den Bart wachsen (August 839). Von seinem Gefolge, das er zur Annahme des Judentums bewegen wollte, blieb nur sein Neffe bei ihm. Liebe war keineswegs der Beweggrund von Bodo-Eleasars Religionswechsel. Denn er heiratete erst in Saragossa eine Jüdin, scheint in den Militärstand bei einem arabischen Fürsten getreten zu sein und empfand einen so grimmigen Haß gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen, daß er dem mohammedanischen Herrscher von Spanien zugeredet hat, keinen Christen in seinem Lande zu dulden, sondern sie zu zwingen, entweder den

Islam oder das Judentum anzunehmen. Darauf sollen sich die spanischen Christen hilfeflehend an den Kaiser von Frankreich und an die Bischöfe gewandt haben, alles aufzubieten, um sich diesen gefährlichen Apostaten ausliefern zu lassen[1]).

Kaiser Ludwig war allerdings, wie schon erwähnt, über Bodos Übertritt zum Judentum im ganzen tief betroffen und trauerte darüber. Allein er ließ die Juden seinen Schmerz nicht empfinden und machte sich keinen Vorwurf daraus, sie begünstigt und Bodos Abfall vielleicht auf dem Gewissen zu haben. Er fuhr fort, die Juden gegen Ungerechtigkeiten zu schützen und bewies es bei einem Rechtsfalle, der einige Monate nach Bodos Bekehrung zu seiner Kenntnis gelangte[2]). Eine jüdische Familie, ein Vater, mit Namen Gaudiocus und zwei Söhne, Jacob und Vivatius, besaß nämlich Landgüter in Septimanien (im Süden Frankreichs) mit Äckern, Weinbergen, Wiesen, Mühlen, Gewässern und anderen Zugehörigkeiten. Einige übelwollende Personen machten sie den Juden streitig, man weiß nicht unter welchem Vorwande. Sobald der Kaiser Ludwig Kunde davon erhielt, bestätigte er nicht nur den Juden ihre Besitzungen und Rechte, sondern sprach auch den Grundsatz aus, daß, wenngleich die apostolischen Gesetze ihn nur verpflichteten, für die Wohlfahrt der Christen Sorge zu tragen, sie ihn doch nicht hinderten, seine Gerechtigkeit und sein Wohlwollen allen Untertanen zuteil werden zu lassen, zu welchem Bekenntnis sie auch gehören mochten (Februar 939). Wahrlich, dieser ebenso menschliche wie

[1]) Hauptquelle für diese Nachricht ist Rhabani Mauri (richtiger Amolonis) epistola contra Judaeos c. 42. Quod enim nunquam antea gestum meminimus, seductus est ab eis (Judaeis) Diaconus palatinus, nobiliter nutritus, et in ecclesiae officiis exercitatus et apud principem bene habitus, ita ut deseruit penitus Christianorum regnum et nunc apud Hispaniam inter saracenos Judaeis sociatus persuasus est, circumcisionem carnalem accipere, nomen sibi mutare, ut qui antea Bodo nunc Eleazar appellatur. Vgl. annales Bertiniani oder Prudentii Trecensis bei Bouquet, recueil des historiens, VI, p. 200 f. Duchesne, T. III, p. 156. Pertz, monumenta Germaniae I, 49, 65 und 442. Der Chronikstil für dieses Faktum lautet: Puoto diaconus de palatio humani generis hoste pellectus, lapsus est in Judaismum. Interessant sind epistolae Alvari et Eleazari bei Florez, España sagrada, XVII, p. 178 ff., XVIII, Anf. [Vgl. Regesten Nr. 103 Ende.]

[2]) [Der hier angeführte Fall trug sich im Februar 839 zu, also noch vor Bodos Übertritt. Vgl. Regesten Nr. 102 und 103 Ende betreff des Datums von Bodos Übertritt.]

fromme Fürst hat weit eher den Namen „der Große" verdient, als mancher Despot und Glückzerstörer in der Geschichte, da er in einer barbarischen, bigotten, unmenschlichen Zeit edle, menschliche Gesinnung zu wahren gewußt hat! Von Ludwig dem Frommen rührt wohl der anfangs gutgemeinte Gedanke her, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, daß der Kaiser der natürliche Schutzherr der Juden sei, und, daß sie gewissermaßen als seine Klienten unantastbar seien[1]).

[1]) Bouquet, recueil, pag. 624. CCXXXII. Die Formel für den den Juden gewährten kaiserlichen Schutz lautete: Domatum Rabbi et Samuelem nepotem ejus sub nostra defensione oder sub nostro mundeburdo suscepimus. Bouquet das. 624, Nr. 32—34.

Neuntes Kapitel.

Das Sinken des Exilarchats und die Anfänge einer jüdisch-wissenschaftlichen Literatur.

Kaiser Karl der Kahle und die Juden. Der jüdische Arzt Zedekias. Der jüdische Diplomat Juda. Der Judenfeind Amolo. Das Konzil von Meaux. Amolos judenfeindliches Sendschreiben. Nachwirkung desselben. Taufzwang der Juden im byzantinischen Reiche unter Basilius Macedo und Leo. Demütigung der Juden und Christen im Kalifat. Sinken des Exilarchats und Hebung der pumbaditanischen Hochschule; Paltoj und Mar-Amram; Gebetordnung. Die schriftstellerischen Gaonen. Simon Kahira. Der arabische Josippon. Isaak Israeli. Die karäischen Schriftsteller; Mose Daraï. Asketische Richtung des Karäertums. Eldad, der Danite und Zemach Gaon. Jehuda ben Koreisch. Ehrenvolle Stellung der Juden und Christen unter dem Kalifen Almutadhid. Sinken der suranischen Hochschule. Kohen-Zedek und seine Bestrebungen. Die Exilarchen Ukba und David ben Sakkaï.

840—928.

Das goldene Zeitalter für die Juden im fränkischen Reiche war mit dem Tode Kaiser Ludwigs des Frommen für eine geraume Zeit dahin. Das abendländische Europa, von Anarchie zersetzt und von fanatischen Geistlichen beherrscht, bot keine Stätte für die Entwicklung des Judentums. Zwar war Karl der Kahle, Ludwigs Sohn von der Judith, um dessentwillen im fränkischen Kaiserreiche so viele Wirren entstanden waren, die zuletzt zu der Teilung des Reiches in Frankreich, Deutschland, Lotharigen (Lothringen) und Italien führten (843), durchaus kein Feind der Juden. Er scheint im Gegenteil von seiner Mutter eine gewisse Vorliebe für sie geerbt zu haben. Er hatte einen jüdischen Leibarzt Zedekias, den er sehr liebte. Zedekias' ärztliche Geschicklichkeit galt aber der unwissenden Menge und der wundergläubigen Geistlichkeit als Magie und Teufelswerk[1]). Karl der Kahle, seit 843 König von Frankreich,

[1]) Hinkmar und Regino bei Pertz, Monumenta Germaniae, I, 504. 589.

hatte auch einen anderen jüdischen Günstling namens Juda, der ihm so viele politische Dienste geleistet hat, daß er ihn seinen Getreuen nannte.[1]) Gesetzlich blieben daher die Juden unter ihm wie unter seinem Vorgänger gleichberechtigt mit den Christen. Sie durften ihre Geschäfte unbeschränkt betreiben und Ländereien besitzen. Einige von ihnen behielten oder erhielten die Zollpacht[2]). Aber an dem höheren Klerus hatten sie unversöhnliche Feinde. Sie hatten in Agobard die Würdenträger der Kirche allzusehr gereizt, als daß diese, zwar Liebe und Milde im Munde führend, ihnen diese Stellung hätten gönnen sollen.

Der erbittertste Feind der Juden war Agobards Jünger und Nachfolger im Amte, der Bischof Amolo von Lyon. Er hatte von seinem Meister Judenhaß und Sophisterei gelernt. Indessen stand Amolo nicht vereinzelt damit; der Bischof von Rheims, Hinkmar, ein Liebling des Kaisers Karl, Vanilo, Erzbischof von Sens, Rudolph, Erzbischof von Bourges und andere Geistliche teilten seine judenfeindlichen Gesinnungen. Auf einem Konzil, das diese Prälaten in Meaux (unweit Paris) zustande brachten, um einerseits die Macht des Königs zu brechen und die der Geistlichkeit zu erhöhen, andererseits der Liederlichkeit mancher Geistlichen zu steuern, beschlossen sie, die alten kanonischen Gesetze und die Beschränkungen der Juden wieder ins Leben zu rufen und von Karl bestätigen zu lassen. Wie weit sie die Beschränkungen ausgedehnt haben wollten, sagten die Konzilmitglieder nicht deutlich; aber sie legten, wie es Agobard getan hatte, dem Könige eine Reihe von früheren gehässigen Verfügungen gegen die Juden zu beliebiger Auswahl vor und gingen bis auf den ersten christlichen Kaiser Konstantin zurück. Sie erinnerten an die Erlasse des Kaisers Theodosius II., nach welchen kein Jude irgend ein Amt oder eine Würde bekleiden dürfte. Sie erinnerten ferner an die Konzilienbeschlüsse von Agde, Maçon, Orleans und an das Edikt des merowingischen Königs Childebert (S. 54), daß die Juden nicht als Richter und Zollpächter fungieren, sich in der Osterwoche nicht auf den Straßen zeigen dürften, und daß sie den Geistlichen demütige

[1]) Fidelis meus Juda in der histoire des comtes de Barcelona par Diego p. 26; venit denique Juda Hebraeus, fidelis noster, ad nos et de vestra fidelitate multa nobis designavit. Vgl. RÉJ. X. p. 248.

[2]) Ergibt sich aus Amolos Sendschreiben gegen die Juden, wovon weiter.

Verehrung zu erweisen hätten. Sogar auf außerfranzösische, also nicht Gesetz gewordene Synodalbeschlüsse beriefen sie sich, auf das Konzil von Laodicea, welches den Christen verbot, Festgeschenke und ungesäuerte Brote von den Juden anzunehmen, sich an deren Festfreuden und Mahlzeiten zu beteiligen, und sogar auf die unmenschlichen westgotischen Synodalbeschlüsse, die doch eigentlich weniger gegen Juden schlechthin, als vielmehr gegen getaufte und dem Judentum dennoch anhängliche Juden gerichtet waren. Es lag also eine doppelte Gehässigkeit darin, wenn die Konzilmitglieder an jenen westgotischen Synodalbeschluß (S. 69) erinnerten, welcher vorschreibt, daß die Kinder den Juden (d. h. den bekehrten) entrissen und unter Christen gesteckt werden sollten. Zum Schlusse betonten sie den einen Punkt, daß jüdische und christliche Sklavenhändler gehalten sein mögen, heidnische Sklaven innerhalb des christlichen Gebietes zu verkaufen, damit sie zum Christentume bekehrt werden könnten (28. Juni 845)[1]).

Die Prälaten hatten darauf gerechnet, den König Karl, der wegen des Einfalls und der Plünderungen der Normannen in einer schlimmen Lage war, zur Annahme ihrer Beschlüsse zu bewegen, und hatten darum die Landesplagen von seiten der Normannen als eine göttliche Züchtigung wegen der Sündhaftigkeit des Königs angedeutet. Sie hatten sich aber verrechnet. Noch war Karl nicht so gedemütigt, um sich von fanatischen und ehrgeizigen Geistlichen Gesetze vorschreiben zu lassen. Obwohl sein Liebling Hinkmar, Bischof von Rheims, sich an dem Konzil beteiligte, ließ er es doch auflösen und die Mitglieder auseinanderjagen. Später ließ er dieselben zu einer neuen Kirchenversammlung unter seinen Augen in Paris (14. Februar 846) zusammentreten und die Verbesserung der kirchlichen Angelegenheiten beraten. Von den achtzig Beschlüssen des Konzils von Meaux mußten sie selbst drei Viertel fallen lassen und darunter auch den Antrag auf Beschränkung der Juden[2]). Die

[1]) Concilium Meldense canon 73. Der Schluß: Ut mercatores hujus regni, Christiani sive Judaei, mancipia pagana intra Christianorum fines vendere compellantur, gehört nicht zum vorangehenden Zitat aus den Beschlüssen des toledanischen Konzils, sondern ist ein selbstständiger Antrag. Es geht übrigens daraus hervor, daß die Juden nicht die einzigen Sklavenhändler waren.

[2]) Concilium Parisiense 846. Dort heißt es (bei Sirmond III, p. 21): quia factione quorumdam motus est animus ipsius regis contra epi-

niedrige Stellung der Juden ist daher in Frankreich weder unter den Karolingern noch später zum Gesetz erhoben worden. Höchstens beschränkte Karl die jüdischen Kaufleute darin, daß sie von ihrem Warenumsatze elf Prozent an den Fiskus abgeben mußten, während die christlichen nur zehn zu leisten hatten[1]).

Amolo und seine Gesinnungsgenossen konnten aber die Niederlage, die sie im Konzil zu Meaux erlitten hatten, und das Scheitern ihres Planes, die Juden zu erniedrigen, nichtverschmerzen. Der Nachfolger Agobards wendete sich miteinem Sendschreiben an die höhere Geistlichkeit und ermahnte sie auf die Fürsten dahin einzuwirken (846), daß sie die Privilegien der Juden aufheben und sie in eine niedrige Stellung versetzen. Amolos Sendschreiben, voller Gift und Verleumdung gegen den jüdischen Stamm, ist ein würdiges Seitenstück zu Agobards Klageschrift gegen sie an Kaiser Ludwig. Vieles ist auch darin dieser entlehnt, wie es überhaupt nur wenige neue Gesichtspunkte enthält. Der Eingang bezeugt, daß die Juden noch immer im Volke und beim Adel geachtet und geehrt waren, und um diese Achtung wollte sie eben Amolo bringen. Er unternahm es zu beweisen, wie verächtlich der Unglaube der Juden, wie schädlich ihr Umgang für die Gläubigen sei, „was vielen unbekannt ist, nicht bloß dem Volk und der Menge, sondern auch den Adligen und Hochgestellten, Gelehrten wie Ungelehrten“[2]). Er wollte diesen allen, d. h. dem ganzen französischen Volke, mit Ausnahme der un-

scopos, dissuadentibus primoribus regni sui ab eorum (episcoporum) admonitione et remotis ab eodem concilio (Meldensi) episcopis, ex omnibus illis capitulis haec tantum observanda collegerunt, undeviginti capitula ex octoginta. Der Beschluß gegen die Juden fehlt ebenfalls in den Akten des Pariser Konzils.

[1]) Capitularia Caroli Calvi bei Bouquet, recueil, T. VII. in Pertz monumenta, leges, I., 540.

[2]) Der Titel der Schrift lautet: Rhabani Mauri archiepiscopi Moguntii epistola seu liber contra Judaeos. Die Kritik hat aber festgestellt, daß dieses Sendschreiben nicht von Rhabanus Maurus, sondern von Amolo stammt, was auch aus dem Inhalte c. 43 unzweideutig hervorgeht, wo er auf Agobard, als seinen Vorgänger und Lehrer, hinweist. Vgl. Adelung, Zusätze zu Jöchers Gelehrtenlexikon, Artikel Amolo. — — — Der Eingang lautet: Detestanda Judaeorum perfidia quantum sit noxia fidelibus — apud multos incognitum est, non solum vulgares et plebeios, sed etiam nobiles et honoratos, doctos pariter et indoctos, et apud eos maxime, inter quos nulla praefatorum infidelium habitatio et frequentatio est.

duldsamen Geistlichen die Binde von den Augen reißen und ihnen dartun, wie sie durch freundlichen Verkehr mit den Juden dem Untergange nahe seien. Zu diesem Zwecke stellte er die judenfeindlichen Stellen aus den Evangelien und Kirchenvätern zusammen, und, was dort von Ketzern gesagt wird, wendete Amolo gleich Agobard ohne weiteres auf die Juden an, da sie noch schlimmer als Ketzer seien. Von getauften Juden, welche damals meistens ihren Abfall durch Verleumdung ihrer ehemaligen Glaubensgenossen beschönigen wollten, hatte er vernommen, daß die Juden die Apostel „Apostaten" nannten, und daß sie den Namen Evangelien auf hebräisch gehässig umdeuteten; ferner hätten die Juden die Weisung erhalten, überall im Morgen- und Abendlande, diesseits und jenseits des Meeres, nicht mehr den neunzehnten Psalm in den Synagogen zu singen, weil dieser deutlich und klar auf Jesus hinwiese[1]).

Er wirft den Juden Blindheit vor, indem sie glauben, daß ihnen zwei Messiasse erscheinen werden. Der eine, vom Geschlechte Davids, sei schon zur Zeit der Tempelzerstörung geboren und lebe in Rom unter einer abschreckenden Gestalt verborgen. Der andere Messias aus dem Stamme Ephraim werde gegen Gog und Magog Krieg führen, von ihnen aber getötet und von ganz Israel beweint werden[2]). Gegen das Ende seines Sendschreibens bedauerte Amolo am meisten, daß das jüdische Volk in Frankreich Redefreiheit genoß, daß viele Christen ihm anhänglich waren[3]), und daß die Juden christliche Dienstleute halten durften, die in deren Häusern und Feldern arbeiteten. Auch er beklagt sich darüber, daß einige Christen es aussprachen, die jüdischen Kanzelredner gefielen ihnen besser als

[1]) Rhabanus c. 2—10.

[2]) Diese agadische Sage tritt bei Amolo zuerst vollständig auf, c. 12 bis 13, während sie sich literarisch erst zwei Jahrhunderte später im Buche Zerubabel (verf. um 1050) kristallisiert hat.

[3]) Das. c. 41. Quod enim multum dolendum est et per hos inimicos crucis Christi, licentiosa libertate, quod volunt agentes et sicut volunt agentes — dum multi Christiani — contra decreta canonum ita indifferenter eis adhaerent ut incessanter eorum conjunctu polluantur et ipsis serviant tam in domibus quam in agris. [Der vollständige Wortlaut ist nach Regesten Nr. 107 folgender: Quod enim multum dolendum est et per hos inimicos crucis Christi, licentiosa libertate, quod volunt loquentes et sicut volunt agentes, assidua apud nos et in diversis eius regni civitatibus, quacunque populus ille diffusus est, animarum damna contingunt, dum multi christianorum contra auctoritatem scripturarum et decreta canonum etc.]

die christlichen Presbyter, als wenn es die Schuld der Juden gewesen wäre, daß die Geistlichen nicht imstande waren, ihr Publikum zu fesseln[1]). Auch das Ereignis, daß der Geistliche und Edelmann Bodo zum Judentum übertrat und das Christentum gründlich haßte, machte Amolo den Juden zum Vorwurf[2]). Von jüdischen Überläufern will er gehört haben, daß jüdische Steuerpächter arme Christen so lange drückten, bis diese Christus verleugneten[3]), — als wenn eine solche Untat hätte verborgen bleiben können, bis sie Apostaten ans Tageslicht ziehen mußten.

Er selbst, erzählt Amolo, habe nach dem Beispiele seines Lehrers und Vorgängers Agobard wiederholentlich in seinem Bistume darauf gedrungen, daß die Christen sich von der jüdischen Gemeinschaft lossagen und sich nicht an deren Speise und Trank verunreinigen möchten; alle seine Tätigkeit sei aber unzulänglich. Daher forderte er sämtliche Bischöfe des Landes auf, daß sie auf die frommen Christen einwirken mögen, die alten kanonischen Beschränkungen der Juden wieder einzuführen[4]). Auch er zählte die Reihenfolge der judenfeindlichen Fürsten und Konzilien auf, welche die Erniedrigung der Juden zum Gesetze erhoben haben, ganz so wie es Agobard und die Mitglieder des Konzils von Meaux getan hatten. Amolo erinnert noch obendrein an den frommen westgotischen König Sisebut, welcher die Juden seines Reiches zum Christentum gezwungen hat[5]). „Wir dürfen nicht", so schließt das gehässige Sendschreiben, „wir dürfen nicht durch unsere Zuvorkommenheit, Schmeichelei oder gar Verteidigung die verdammten und ihre Verdammnis verkennenden Menschen (die Juden nämlich) sicher machen"[6]).

Für den Augenblick hatte Amolos giftiges Sendschreiben ebensowenig Wirkung, wie Agobards Anklage und der Konzilbeschluß von Meaux gegen die Juden. Aber nach und nach verbreitete sich das Gift von der Geistlichkeit unter Volk und Fürsten[7]). Die Auflösung Frankreichs in kleine selbständige Staaten, welche sich der königlichen

[1]) Rhabanus vgl. oben S. 233, Anmerkung 4.

[2]) Das. c. 42. [3]) Das. [4]) Das. c. 43. [5]) Das. c. 44 ff.

[6]) Das. 60. Homines namque perditos et suam perditionem non videntes (id est ipsos Judaeos) non debemus nostris blanditiis et adulatonibus vel (quod absit) defensionibus reddere male securos. Dieser Passus scheint eine Pointe gegen einige Geistliche zu sein, welche den Juden Wohlwollen zeigten und sie in Schutz nahmen.

[7]) [Über einschränkende Erlasse gegen Juden aus dieser Zeit vgl. Regesten Nr. 114—117a.]

Lehnsherrschaft entzogen, trug dazu bei, daß die Juden dem Fanatismus der Geistlichen und der Tyrannei kleiner Fürsten preisgegeben waren. So weit ging die Verfolgungssucht des französischen Klerus, daß der jedesmalige Bischof von Béziers vom Palmsonntag an bis zum zweiten Ostertag die Christen durch leidenschaftliche Predigten aufforderte, an den Juden dieser Stadt Rache zu nehmen für Jesu Kreuzigung. Die von der Passionspredigt fanatisierte Menge pflegte sich dann mit Steinen zu bewaffnen, die Juden zu überfallen und sie zu mißhandeln. Jahraus jahrein wiederholte sich der Unfug, dem der Bischof jedesmal seinen Segen erteilte. Öfter setzten sich die Juden von Béziers zur Wehr, und dann gab es auf beiden Seiten blutige Köpfe[1]). Diese unerhörte Barbarei dauerte mehrere Jahrhunderte. Ein ähnlicher Unfug herrschte eine Zeitlang in Toulouse. Die Grafen dieser Stadt hatten das Recht, jährlich am Karfreitag dem Syndikus oder Vorsteher der jüdischen Gemeinde eine derbe Ohrfeige zu versetzen, sicherlich ebenfalls aus Rachenahme für Jesu Tod, nach der Vorschrift: Du sollst deine Feinde lieben. Man erzählt, einst habe ein Kaplan, namens Hugo, sich ausgebeten, diese Ohrfeige erteilen zu dürfen und habe so derb zugeschlagen, daß der unglückliche Syndikus leblos zu Boden stürzte. Der Judenhaß, der eine Art Berechtigung für diese Unmenschlichkeit begründen wollte, erfand eine Fabel, die Juden hätten einst die Stadt Toulouse an die Mohammedaner verraten oder verraten wollen[2]). Eine ebenso unwahre Erfindung ist es, daß die Juden die Stadt Bordeaux an die Normannen verraten hätten. Später wurde die Ohrfeige in Toulouse in eine jährliche Geldleistung von seiten der Juden verwandelt.

Ludwigs des Frommen Urenkel, Ludwig II., Lothars Sohn, ließ sich so sehr von Geistlichen umstricken, daß er, sobald er Selbstherrscher von Italien wurde (855), einen Konzilbeschluß bestätigte, wonach sämtliche Juden Italiens das Land, welches ihre Vorfahren lange vor den eingewanderten Germanen und Longobarden bewohnt hatten, verlassen sollten. Bis zum 1. Oktober desselben Jahres dürfe sich kein Jude in Italien blicken lassen. Jeder Betroffene dürfe vom ersten besten ergriffen und zur Strafe abgeliefert werden.

[1]) Chronica des Gaufredus Voisinensis bei Bouquet, recueil, XII. 436 und Vaisette, histoire de Languedoc, II, p. 485.

[2]) Vgl. darüber Duchesne, scriptores Francorum, III, 430, Bouquet, recueil, IX. 116, histoire de Languedoc, II, 151.

Glücklicherweise für die Juden war der Beschluß unausführbar[1]). Denn Italien war damals in lauter kleine Gebiete zersplittert, deren Beherrscher dem Kaiser von Italien meistens den Gehorsam versagten. Mohammedaner machten häufige Einfälle ins Land und wurden öfter von christlichen Fürsten gegeneinander oder gegen den Kaiser zu Hilfe gerufen. In dieser Anarchie fanden die Juden Schutz genug, und der Erlaß blieb wahrscheinlich auf dem Papier. — Eine örtliche Vertreibung der Juden fiel auch in Frankreich vor. Ansegisus, Erzbischof von Sens, welcher das Primat über sämtliche gallische Geistliche hatte und der zweite Papst genannt wurde, vertrieb die Juden zugleich mit den Nonnen aus Sens[2]) sicherlich nach dem Tode Karls (zwischen 877—882)[3]). Den Grund dieser Verfolgung und deren Zusammenhang mit der Vertreibung der Nonnen, deutet die Chronik kaum an. Unter Karls Nachfolgern, als die Macht des Königtums immer unbedeutender wurde und die Bigotterie der Fürsten zunahm, kam es soweit, daß der König Karl der Einfältige sämtliche Ländereien und Weinberge der Juden im Herzogtum Narbonne aus übergroßem Eifer der Kirche von Narbonne schenkte (899, 914)[4]). Allmählich gewöhnten sich französische Fürsten an den Gedanken, daß der Schutz, den der Kaiser Karl der Große und noch mehr sein Sohn Ludwig den Juden gewährte, eine Verpflichtung für sie enthalte, d. h. daß sie Schützlinge der Machthaber seien und deren Vermögen und Personen den Fürsten angehörten. Wenigstens liegt dieser Gedanke dem Aktenstücke zugrunde, wodurch der Usurpator Boso, König von Burgund und der Provence, der von Geistlichen umgeben war, die Juden der Kirche schenkte[5]), d. h. über sie gewissermaßen wie über Leibeigene verfügte. Sein Sohn Ludwig bestätigte diese Schenkung (920). Dieser Zustand der willkürlichen Behandlung der Juden hörte erst mit der Regierung der Capetinger auf.

[1]) Pertz monumenta leges I. p. 137.

[2]) Chronicon bei Bouquet recueil VIII. 237.

[3]) [Als Datum der Ausweisung muß wohl 875—876 angenommen werden, da sie wahrscheinlich erfolgte mit Rücksicht auf die Invasion der Normannen (876), mit denen die Juden in Verbindung gestanden haben sollen; Vgl. Groß, Étude sur Simson ben Abraham de Sens in RÉJ. VI, S. 170.]

[4]) Die Aktenstücke darüber bei Bouquet, IX, 480, 521.

[5]) Bouquet, recueil, XI. Charta zum Jahre 920. [Vgl. jetzt auch Régné in RÉJ. LV. S. 223—225, wonach die Erneuerung des Edikts 922—923 stattgefunden hat.]

Wie im Westen Europas, so fielen die Juden im Osten dieses Erdteils, im byzantinischen Reiche, einem traurigen Geschicke anheim. Ungeachtet der Zwangstaufe und der Verfolgung von seiten des Kaisers Leo, des Isauriers (o. S. 172), waren die Juden wieder im ganzen byzantinischen Reiche und namentlich in Kleinasien und Griechenland verbreitet. Unter welchen Kaisern sie die Erlaubnis erhielten, das Judentum wieder zu bekennen, ist nicht bekannt, vielleicht unter der Kaiserin Irene, welche durch ihre Verbindung mit Karl dem Großen nicht so engherzig wie ihre Vorgänger war. Manche Juden Griechenlands beschäftigten sich mit Seidenraupenzucht, mit Pflanzung von Maulbeerbäumen und Seidenspinnerei[1]). Sie hatten von alters her einen Brauch, die Seidenraupen nur an Feiertagen, aber nicht am Sabbat zu füttern, fragten einst bei einem Gaon an, wie es damit zu halten sei, und erhielten den Bescheid, daß es auch am Sabbat gestattet sei (um 840). Allen den Beschränkungen der früheren Kaiser waren die griechischen Juden übrigens unterworfen und durften ebensowenig zu einem Amte zugelassen werden wie die Heiden und Ketzer, „damit sie aufs äußerste erniedrigt erscheinen“[2]). Nur Religionsfreiheit war ihnen gestattet.

Da gelangte Basilius der Mazedonier auf den Thron, nachdem er seinen Vorgänger Michael aus dem Wege geräumt hatte. Basilius gehörte nicht zu den verworfensten byzantinischen Herrschern, er war der Gerechtigkeit und Milde nicht ganz verschlossen. Aber er war darauf versessen, die Juden zum Christentum herüberzuziehen. Er veranstaltete daher Religionsdisputationen zwischen jüdischen und christlichen Geistlichen und dekretierte, daß jene entweder ihre Religion bis zur Unwiderleglichkeit beweisen oder eingestehen sollten, „daß Jesus der Gipfelpunkt des Gesetzes und der Propheten sei“.

[1]) Daß die Juden Seidenzucht in Griechenland betrieben haben, folgt daraus, daß König Roger von Sizilien sie aus Griechenland nach Italien verpflanzte, um dort diesen Zweig der Industrie anzubauen; bei Pertz, monumenta, V, 192. Benjamin von Tudela berichtet, daß die Juden von Theben diese Kunst betrieben: ed. Asher, p. 16. Außerhalb Griechenlands konnte die Seidenzucht aus Mangel an Maulbeerbäumen nicht gepflegt werden. Die Anfrage der Juden an den Gaon R' Mathatia in Resp. Gaonim Nr. 230 (Schaare Teschubah) zwischen 860—869 in betreff der Bienenzucht konnte daher nur von griechischen Juden ausgegangen sein.

[2]) Legum compendiarius bei Leunclav, jus Graeco-Romanum, II, 97: Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Αἱρητικοὶ οὔτε στρατεύονται οὔτε πολιτεύονται ἀλλ' ἐσχάτως ἀτιμοῦνται.

Da aber Basilius voraussah, daß die Juden schwerlich durch Disputationen von der Wahrheit des Christentums überzeugt werden dürften, versprach er denen, welche zur Bekehrung sich geneigt zeigen würden, Ehrenstellen und Würden[1]). Was den Widerstrebenden widerfahren sollte, verschweigen die Quellen, sicherlich harte Verfolgung. Eine unverbürgte Nachricht erzählt, ein Kaiser Basilius habe über die Gemeinden des griechischen Reiches so starke Verfolgungen verhängt, daß mehr als tausend derselben aufgerieben worden seien, und ein hebräischer Dichter, Schefatia, aus Oria in Süditalien, habe fünf derselben dadurch gerettet, daß er dessen verrückte Tochter geheilt[2]). Durch Aussicht auf Belohnung allein hätten die Juden sich schwerlich für das Christentum gewinnen lassen, wenn nicht die Drohung mit Tod oder dem Elend des Exils Nachdruck gegeben hätte. Viele Juden gingen bei dieser Gelegenheit zum Christentum über oder taten so, als wenn sie gläubig geworden wären. Kaum aber war Basilius gestorben (886), so warfen sie hier wie in Spanien und Frankreich und überall, wo es ihnen der Zwang aufgelegt hatte, die Maske ab[3]), und wandten sich wieder der Religion zu, der ihr Herz auch nicht einen Augenblick untreu geworden war. Sie hatten sich aber verrechnet. Basilius' Sohn und Nachfolger, Leo der Philosoph genannt — ein damals von der Schmeichelei billig erteilter Titel — übertraf noch seinen Vater an Härte[4]). Leo erließ ein Gesetz, welches die früheren Bestimmungen in den alten Gesetzsammlungen in betreff der

[1]) Leonis novellae constitutiones in Kriegels Ausgabe des corpus juris T III, p. 798, § 55; Theophanes continuatus p. 341: Symeon magister ibid. 690; Georgius monachus ibid. 842; Cedrenus compendium 241 f.

[2]) Alter Machsor-Kommentar zum Pismon: Jisrael Noscha'; vgl. Zunz synagogale Poesie S. 170 [und Zunz Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 235.] Wenn Zunz diese Sage auf Basilius II. bezieht, so ist das ungerechtfertigt, da von diesem keine Judenverfolgung bekannt ist, wohl aber von Basilius Macedo. [Vgl. jetzt für des Verfassers Annahme die Chronik des Achimaaz von Oria ed. Neubauer in Jewish Mediaeval Chronicles II. S. 115—118, wonach das Verfolgungsedikt von Basilius 868 erlassen wurde und auch überall, mit Ausnahme von Oria, in Kraft trat; vgl. auch Kaufmann in der Monatsschrift Jahrg. 40, S. 497 ff.]

[3]) Theophanes continuatus a. a. O.

[4]) [Vgl. über seine das Ehe- und Zivilrecht beschränkenden Bestimmungen Scherer a. a. O. S. 16. Diegenannte Chronik berichtet allerdings von Leo das Gegenteil].

Religionsfreiheit der Juden aufhob und verschärfte, daß die Juden nur nach christlicher Vorschrift leben sollten, und derjenige, welcher in die jüdischen Bräuche und Denkungsart zurückfiel, sollte als ein Abtrünniger, d. h. mit dem Tode, bestraft werden (um 900)[1]. Indessen fanden sie sich nach dem Ableben dieses Kaisers, wie nach Leo dem Isaurier, wieder im byzantinischen Reiche ein[2].

Auch in den Ländern des Kalifats, namentlich in Babylonien (Irak), wo der Herzschlag des jüdischen Stammkörpers war, büßten die Juden nach und nach die günstige Stellung ein, die sie vorher eingenommen hatten, obwohl die Unduldsamkeit der mohammedanischen Machthaber lange nicht so hart wie die der christlichen war. Aber auch hier waren sie der Willkür preisgegeben, seitdem die Kalifen ihre Machtvollkommenheit den Wesiren überließen und sich selbst zur Ohnmacht verdammten. Die Kalifen nach Almamun wurden immer mehr der Spielball ehrgeiziger und habsüchtiger Minister und Militärobersten, und die morgenländischen Juden mußten öfter die Gunst der Herren des Augenblicks teuer erkaufen. Der Kalife Almutawakkil, Almamuns dritter Nachfolger, erneuerte wieder die Omarschen Gesetze gegen Juden, Christen und Magier, zwang sie eine Absonderung bezeichnende Kleidung zu tragen — gelbe Tücher über ihrem Anzug und eine dicke Schnur statt des Gürtels — ließ Synagogen und Kirchen in Moscheen verwandeln und verbot den Mohammedanern, Juden und Christen Unterricht zu erteilen, und sie zu Ämtern zuzulassen (849—56)[3]. Von ihren Häusern mußten sie den zehnten Teil des Wertes an den Kalifen zahlen und durften nach einer späteren Verordnung nicht auf Pferden reiten, sondern nur auf Eseln oder Mauleseln (853—54). Die Exilsfürsten hatten ihre Bedeutung verloren, seitdem der Kalife Almamun jenes Gesetz erließ, daß sie nicht mehr von oben anerkannt und unterstützt werden sollten (v. S. 221), und noch mehr durch Mutawakkils Fanatismus. Sie hörten mit der Zeit auf, öffentliche Würdenträger mit einer gewissen politischen Machtbefugnis zu sein, deren Befehle von den Glaubensgenossen streng befolgt werden mußten. Auf die Anerkennung von

[1]) Leonis novellae a. a. O.

[2]) Folgt daraus, daß Sabbathaï Donnolo um 950 Leibarzt des byzantinischen Exilarchen war, und daß Konstantin um 1026 in einem Streit zwischen einem getauften Juden und seinen ehemaligen Glaubensgenossen eine billige Eidesformel vorschrieb (Leunclav jus Graeco-Romanum T. I. p. 118—120).

[3]) Quellen bei Weil, Kalifen II, 353 f.

außen mußten sie Verzicht leisten und sich mit der Stellung begnügen, die ihnen die Gemeinden aus alter, liebgewonnener Erinnerung einräumten. Die strenge Unterordnung unter dieselben war aufgelöst. Die Namen der aufeinanderfolgenden Exilarchen sind daher wegen ihrer zunehmenden Bedeutungslosigkeit für eine geraume Zeit ganz unbekannt geblieben.

Je mehr das Exilarchat sank, desto mehr hob sich das Ansehen der pumbaditanischen Hochschule, und deren jüdische Gemeinde, welche einflußreiche Mitglieder zählte, zu ihrer Gerichtsbarkeit gehörte. Pumbadita erhob sich zunächst aus der untergeordneten Stellung, die sie sich bis dahin hatte gefallen lassen müssen. Sie stellte sich mit der Schwester, akademie von Sura auf gleichen Fuß, und ihre Schulhäupter nahmen ebenfalls den Titel Gaon an. Dann entzog sie sich der Abhängigkeit von dem Exilarchate. Während früher das Schulhaupt und das Kollegium von Pumbadita sich zur Huldigung des Exilarchen einmal des Jahres zum Aufenthaltsorte desselben begeben mußten, stellten sie solches nach der Zeit des Exilsfürsten David ben Jehuda ein. Wollte das Oberhaupt der Exulanten eine öffentliche Versammlung halten, so mußte es sich nach Pumbadita begeben[1]). Wahrscheinlich ging diese Erhebung oder Überhebung der pumbaditanischen Hochschule von dem Schulhaupte Paltoj ben Abaji aus (fungierte 842 bis 58), der die Reihenfolge der bedeutenden Gaonen eröffnete und den Bann sehr streng gehandhabt wissen wollte[2]). In Sura wurde nach der zweijährigen Vakanz des Gaonats (o. S. 222) Mar Kohen-Zedek I. ben Abimaï erwählt (fungierte 839—49), von dem sehr viele gutachtliche Bescheide ausgingen, und der zuerst eine Gebetordnung (Siddur) angelegt hat[3]). Sein Nachfolger Mar Sar-Schalom ben Boas (849—59), ebenfalls Zeitgenosse Paltojs, hat seinerseits die Rechtsgutachten-Literatur bereichert. Einer seiner Bescheide bezeugt die tiefe Sittlichkeit, von welcher die Träger des talmudischen Judentums durchdrungen waren. Auf eine Anfrage, ob ein Jude einen Raub an einem Nichtjuden begehen dürfe, wo es ohne üblen Ruf für die Bekenner des Judentums ausgeführt

[1]) Scherira Sendschreiben, vgl. Note 12, 6 und Note 13.

[2]) Responsa Gaonim Schaare Zedek p. 75, Nr. 14. [Über seine literarische Tätigkeit, seinen Eifer gegen die ausschließliche Beschäftigung mit den Halachasammlungen, wie seine Worterklärungen vgl. Weiß a. a. O. 131—133.]

[3]) Ibn-Giat in dessen Halachot. [Vgl. Derenburg in Geigers älterer Zeitschrift V, 389, Anm. 1; Weiß S. 111 und über seine Lehrweise ebendort S. 112.]

werden könne, erwiderte Mar Sar-Schalom mit vieler Entrüstung, daß das nach talmudischen Grundsätzen streng verpönt sei. Man dürfe Nichtjuden ebensowenig wie Juden mit einem Worte täuschen oder durch den Schein von Gefälligkeit für sich einnehmen wollen. Dagegen war auch er in dem Dämonenglauben seiner] Zeit befangen und glaubte, daß böse Geister sich an jeden heften, der eine Leiche zur Grabstätte begleitet[1]).

Streitigkeiten um die Nachfolge in der Gaonwürde blieben auch in dieser Zeit nicht aus, obwohl die Exilsfürsten schwerlich dabei ihr Gewicht geltend machen konnten. Nach Paltoj — da sein unmittelbarer Nachfolger[2]) nur sechs Monate fungierte — brach in der pumbaditanischen Hochschule eine Spaltung um die Besetzung der Vakanz aus. Ein Teil des Kollegiums war für Menahem, den Sohn jenes Joseph ben Chija, der auf seine Würde Verzicht geleistet hatte (o. S. 222), wahrscheinlich aus Rücksicht für seinen edlen Vater. Ein anderer Teil stellte einen Gegen-Gaon in Mar-Mathatia auf; wahrscheinlich wegen seiner bedeutenden talmudischen Gelehrsamkeit, denn er wird von den Nachfolgern als eine Autorität in diesem Fache angesehen[3]). Die Spaltung dauerte anderthalb Jahre (858—60), bis zu Menahems Tode. Dann schlossen sich die ihm zugetanen Mitglieder der Hochschule ebenfalls Mar-Mathatia an, der nun in Frieden beinahe zehn Jahre fungierte (860—69).[4]) Sein zeitgenössischer Neben-Gaon von Sura, R' Natronaï II. ben Hilaï (859—69), führte eine fruchtbare Korrespondenz mit den Gemeinden des Auslandes[5]) und war der erste — soviel bekannt ist —, der sich dabei der arabischen Sprache bedient hat[6]), während seine Vorgänger ihre Sendschreiben in einem Gemisch von Hebräisch und Chaldäisch abfaßten. Natronaï korrespondierte auch mit der jüdisch-spanischen Gemeinde von Lucena[7]), die sicherlich das Arabische besser verstanden hat als das Hebräische. Eine mystische Sage erzählt von Natronaï, er sei auf wunderbare Weise durch Überspringen des Raumes von Babylonien nach

[1]) Responsa Gaonim Schaare Zedek p. 29 b. Nr. 6; 21 b. Nr. 20.

[2]) Achaï Kahana ben Mar.

[3]) Das. S. 87 a. Anf. Nr. 17, 94 a. Nr. 5.

[4]) Scherira Sendschreiben.

[5]) [Über seine Korrespondenz mit Kairuân in Nordafrika vgl. Büchler in RÉJ. Bd. 51, S. 158—159.]

[6]) Responsa Gaonim das. p. 27 b, Nr. 38.

[7]) Siddur des Mar-Amram, ed. Warschau, Anf.

Spanien[1]) gekommen, habe dort den Talmud gelehrt und sei auf dieselbe Weise wieder zurückgekehrt[2]). — Er hatte noch den ganzen Ingrimm gegen die Karäer und deren Stifter, wie die Gaonen in der ersten Zeit dieser Sekte, „weil sie die Worte der talmudischen Weisen verspotten und verachten und sich einen eigenen willkürlichen Talmud zusammengestellt haben"[3]). Sein Jünger und Nachfolger Mar-Amram ben Scheschna (869—81), hat ebenso viele gutachtliche Bescheide wie sein Vorgänger ausgestellt[4]), wie er denn überhaupt Mar-Natronaï als Autorität verehrte und in dessen Spuren wandelte. Mar-Amram ist der Begründer der liturgischen Gebetordnung für die europäischen Gemeinden. Auf eine Anfrage einer spanischen Gemeinde unter Vermittlung ihres religiösen Führers R' Isaak ben Schimeon stellte er alles zusammen, was die talmudische Satzung und der Brauch in den Hochschulen über Gebete und Gottesdienst festgestellt hatten (Siddur R' Amram, Jesod ha-amrami[5]). Mar-Amram stellte wie sein Vorgänger die Fassung der Gebete, wie sie sich im Laufe der Zeit ausgebildet hat, als unverbrüchliche Norm hin; wer davon abweicht, soll als Ketzer betrachtet und aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen werden.[6]) Nur die poetanischen Zusätze zu den Festgebeten waren zu Mar-Amrams Zeit noch nicht im allgemeinen Gebrauche, und er stellte die Auswahl dem Belieben anheim.

Während Mar-Amrams Gaonat fungierten in Pumbadita zwei Schulhäupter nacheinander: Rabba ben Ami (869--72), von dem nichts weiter bekannt ist, und Mar-Zemach I. ben Paltoj (872—90), welcher die Reihe der schriftstellerischen Gaonen eröffnet. Bis dahin hatten sich die Leiter der Hochschulen nur mit Auslegung des Talmud, mit der Regulierung der innern Angelegen-

[1]) Vgl. RÉJ. V, p. 218. Geigers Zeitschrift II. S. 305.

[2]) Responsum R' Haï im Sammelwerke Ta'am Zekenim p. 55 [und jetzt auch Schor in der Einleitung zu Juda ben Barsilais Sefer Haittim.]

[3]) Siddur des Mar-Amram S. 13, 38.

[4]) Er pflegte seinen Bescheiden einen bemerkenswerten Schlußpassus in Form eines Grußes beizufügen; vgl. Resp. d. Geonim ed. Lyck Nr. 56, [und ferner über Amram Weiß a. a. O. S. 120—122.]

[5]) Über Mar-Amrams Funktionsdauer s. Note 19 Anm. Seine Gebetordnung, gedruckt Warschau 1865, hat viele jüngere Bestandteile. [Über den Siddur R' Amrams vgl. auch die Zeitschrift לבנון V, S. 6 ff., ferner jetzt wichtige Beiträge zur Textgestaltung von Marx im Jahrbuch der jüdischen literarischen Gesellschaft Bd. V., Frkf. a. M. 1907.]

[6]) Ibn-Jarchi Manhig 82b. Simon Duran Responsa Teil III. Nr. 290.

heiten und mit Beantwortung gutachtlicher Anfragen beschäftigt. Allenfalls sammelte der eine oder der andere derselben agadische Aussprüche zu einem Sammelwerke. Zu schriftstellerischer Tätigkeit hatten sie entweder keine Muße, oder keine Veranlassung, oder keinen Beruf. Als aber der Eifer für das Talmudstudium immer mehr in den Gemeinden Ägyptens, Afrikas, Spaniens und Frankreichs erwachte, die auswärtigen Talmudbeflissenen aber jeden Augenblick auf Dunkelheiten und Schwierigkeiten in dem weitschichtigen und nicht selten rätselhaften Talmud stießen, sie sich öfter an die Hochschulen um Erklärung und Lösung von Fragen wendeten und die Anfragen immer mehr ein theoretisches Interesse bekundeten, sahen sich die Gaonen genötigt, statt einfacher, kurzer Bescheide, eingehende Schriften über gewisse Partieen des Talmud abzufassen, um sie den Studierenden als Leitfaden in die Hand zu geben. Der Gaon Zemach ben Paltoj von Pumbadita stellte eine alphabetische Erklärung dunkler Wörter im Talmud (geschichtlichen, onomastischen und antiquarischen Inhalts), zusammen unter dem Titel: Aruch, ein talmudisches Lexikon[1]), worin er auch Bekanntschaft mit der persischen Sprache zeigte. Diese Worterklärung bildet den ersten Keim zu dem immer mehr anwachsenden Fache der talmudischen Lexikographie.

Der zweite gaonäische Schriftsteller ist Nachschon ben Zadok von Sura (881—89), Zemachs Zeitgenosse. Auch er schrieb Erklärungen über dunkle Stellen im Talmud, aber nicht in alphabetischer Ordnung, sondern zu den Traktaten[2]). Berühmt hat sich Nachschon gemacht durch das Auffinden eines Schlüssels zum jüdischen Kalenderwesen, daß nämlich die Jahresordnung und die Feste sich nach einem Kreislauf von 247 Jahren wiederholen, und daß demnach die Jahresformen unter vierzehn Rubriken eingereiht werden können. Dieser Schlüssel ist bekannt unter dem Namen Zyklus

[1]) Bruchstücke aus diesem Aruch des R' Zemach sind zusammengestellt von Rapoport: Biographie des Nathan Romi Noten Nr. 24 und Zusätze S. 81. Sie lassen sich durch die neue Edition des Juchasin von Filipowski noch vermehren. [Vgl. auch die Nachweisungen von Harkavy in **RÉJ. VII**, S. 194. Nach Luzzatto Beth ha-Ozar I, S. 46b veranstaltete Mar Zemach auch eine Sammlung gaonäischer Responsen; vgl. auch die Bücherliste in JQR XIII S. 53, Nr. 30, und Müller, Maphteach, S. 132 ff.]

[2]) Responsa Gaonim ed. Cassel Anfang und Ende vgl. Rapoports Einleitung dazu. [Von Nachschon rühren auch im Sinn der Zahlenspielerei gehaltene Erklärungen zum Pentateuch her; vgl. Grünhut in **RÉJ. 39**, 310—313.]

des R' Nachschon (Iggul di R' Nachschon.)[1]) Wahrscheinlich ist auch dieser Nachschon Verfasser der Chronologie der talmudischen und saburäischen Epoche unter dem Titel: „Reihenfolge der Tannaïm und Amoraïm" (Seder Tannaim w'Amoraim), verfaßt 884 oder 87[2]). Der chronologische Teil ist indessen in dieser Schrift Nebensache, der Hauptzweck derselben ist, Regeln anzugeben, wie aus der talmudischen Diskussion Resultate für die Praxis erzielt werden können.

Der dritte Schriftsteller aus dieser Zeit war R' Simon aus Kahira oder Misr[3]) in Ägypten, der zwar kein offizieller Würdenträger der babylonischen Hochschulen war, aber als Zuhörer derselben imstande war, ein Kompendium über den ganzen Kreis des Rituellen und Religiösen zu verfassen (um 900)[4]). Dieses Werk hat den Titel: die großen Halachot (Halachot Gedolot) und sollte eine Ergänzung zu R' Jehudaïs ähnlichen Leistungen sein (o. S. 193)[5]).

[1]) Gedruckt zusammen mit שארית יוסף von Joseph ben Schemtob ben Josua, 1521. Vgl. darüber Scaliger de emendatione temporum II. und 132 ff. und Luzzatto Calendario Ebraïco per venti secoli. Padua 1849. [Nachschon gilt auch als Verfasser eines Kompendiums über rituelle Schlachtung; vgl. Weiß a. a. O. S. 122—124. Über seinen Iggul vgl. jetzt Bornstein in seiner Studie über den Kalender, in der Jubelschrift für Sokolow, Warschau 1904, S. 155—158.]

[2]) Die Zeit der Abfassung spricht entweder für Zemach oder Nachschon; da aber der Verfasser ein Suraner war, so scheint das Seder Tannaim Nachschon anzugehören, wenn es überhaupt von einem Gaon stammt. Es wurde ediert von Luzzatto 1839 in Kerem Chamed IV. 184 ff. [Vgl. jetzt die Ausgabe in der Festschrift für Z. Frankel. Breslau 1871, S. 27—37.]

[3]) Vgl. darüber Frankels Monatsschrift Jahrg. 1858. S. 217 f. und Jahrg. 1882 S. 472; die Halachot Gedolot werden zuerst von Saadia zitiert; das Zitat bei ben Koraisch ist interpoliert, da derselbe Karäer war (wie die Kritik festgestellt hat.) Gedruckt ist das Werk Venedig 1550, Wien 1810. [Gegen das Karäertum von Juda ben Koreîsch vgl. Frankels Monatsschrift, Jhrg. 1881, S. 470—473 und Jahrg. 1882, S. 13. (Vgl. auch S. 472—475 über Halachot Gedolot) (H.).]

[4]) [Vgl. zu dieser Bezeichnung Anm. 5.]

[5]) [Betreff der Halachot Gedolot kann nun nach der genannten Studie von Epstein in Hagoren III, S. 46—81 als feststehend angenommen werden, daß Simon Kajjâra — so ist der Name anstatt Simon aus Kahira zu lesen, da er vielleicht Pechhändler gewesen ist (vgl. schon Harkavy in T'schuboth ha-Gaonim S. 374—375 und Poznański in ZfHB. VI, S. 99) — in Sura lebend, c. 825 die gewöhnliche, in Umlauf befindliche Rezension der Halachot Gedolot auf Grund der Scheeltot und Jehudais Halachoth verfaßt hat. Diese Rezension (ed. Traub, Warschau 1874.), wurde von den Gaonim benutzt, auch in Nordfrankreich und Deutsch-

Aber der Verfasser war nicht imstande den reichen, verschiedenartigen Stoff zu bewältigen und übersichtlich zu ordnen. Seine Arbeit ist weder erschöpfend noch abgerundet. R' Simon aus Kahira war einer der ersten, der die traditionelle Zahl von 365 Verboten und 248 Geboten vollständig aufzuzählen versuchte, hat aber dabei manche Mißgriffe gemacht[1]). In der Einleitung zu diesem Werke behauptet er die Wichtigkeit der Tradition, wahrscheinlich den Karäern gegenüber. Dieses Werk wurde eine Fundgrube für die Späteren, wurde aber von den Gaonen nicht besonders geachtet. — Auch ein geschichtliches Sammelwerk entstand in dieser Zeit; die Geschichte der nachexilischen Epoche bis auf den Untergang des Tempels hat ein Unbekannter in arabischer Sprache teils aus Josephus und den Apokryphen und teils aus Sagen zusammengetragen. Dieses Geschichtswerk führt den Titel: Geschichte der Makkabäer oder Josef ben Gorion (Tarich al Makkabaïn, Jussuf Ibn G'orgon), arabisches Makkabäerbuch[2]). Später hat es ein italienischer Jude mit Zusätzen in die hebräische Sprache mit vieler Sprachgewandtheit übertragen, und diese Überarbeitung ist verbreitet unter

land, wo aber Jehudai als Verfasser galt. Um 890 wurde eine zweite Rezension zusammengestellt, die nach der Handschrift der Vaticana nun in der Editio Hildesheimer (Berlin 1889) vorliegt. Diese wurde von Spanien aus verbreitet, — daher die Bezeichnung הלכות גדולות של אספמיא — aber vielleicht in Kairuân verfaßt; sie war in diesen beiden Ländern, Italien und Südfrankreich, verbreitet.]

1) Maimuni Einleitung zu Sefer ha-Mizwot. [Der Brauch, die 613 Gebote, in sogenannten Asharoth zusammengestellt, täglich zu beten, bestand schon früher; vgl. Harkavy in RÉJ. VII, a. a. O. und ferner über dieses Thema Bloch in RÉJ. V, S. 27 ff.]

2) Es ist zum Teil in der Polyglotte unter dem Titel arabisches Makkabäerbuch abgedruckt, aber vollständiger bis auf Titus' Zeit herabreichend in zwei bodleyanischen Handschriften vorhanden (Uri Katalog Nr. 782. 829). Dunasch ben Tamim kennt schon manches aus diesem Werke (Munk, Notice sur Aboulwalid 54, 2). Daher muß es vor ihm verfaßt sein (vor 955). Den hebräischen Josippon konnte Dunasch nicht kennen. [Die Grundlage des Josippon bildet Hegesippus (vgl. Harkavy bei Rabbinowitz S. 262—3 Anm. 71). Das Werk wurde ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt, später in Jemen ins Arabische übersetzt; es gab einen großen und einen kleinen Josippon; vgl. Neubauer in JQR. XI. 355—364. Über die arabische Version des Josippon vgl. Wellhausen in den Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge Bd. I. Nr. 4; Ferner vgl.: Zur Kritik des Gorionides in GGM. Jhrg. 1895 und RÉJ. Bd. 31, S. 283—289 und Vogelstein-Rieger, Geschichte der Juden in Rom I. S. 185 ff.]

dem Titel Josippon (Pseudojosephus). Dieses Werk hat bei der Unbekanntschaft mit den urkundlichen Quellen der ältern jüdischen Geschichte viel beigetragen, die Aufmerksamkeit der Juden auf ihre glorreiche Vorzeit zu erwecken.

Die schriftstellerische Tätigkeit der offiziellen Vertreter des Judentums an den beiden Hochschulen bewegte sich innerhalb des talmudischen Kreises. Von wissenschaftlicher Forschung hatten sie keine Ahnung, mochten sie wohl auch als Hinneigung zum Karäertum verketzern[1]). Aber außerhalb des Gaonats, in Ägypten und Kairuan, regte sich ein Drang nach Wissenschaft unter den Rabbaniten, anfangs schwach, aber mit jedem Jahre immer höher anschwellend, als fühlten die rabbanitischen Denker, daß, so lange das talmudische Judentum in wissensfeindlicher Abgeschlossenheit verharrt, es gegen das Karäertum nicht Stand halten könne. Textgemäße Auslegung der heiligen Schrift (Exegese) und hebräische Sprachkunde waren die Fächer, welche die Karäer anbauten, und eine Art Philosophie zogen sie mit hinein, wenn auch nur als Hilswissenschaft. Auf diesem Gebiete traten gegen Ende des neunten Jahrhunderts einige Rabbaniten einen Wettlauf mit ihnen an. In Ägypten verfolgte die wissenschaftliche Richtung ein sonst unbekannter Mann namens Abu-Kethir, Lehrer des später berühmt gewordenen Saadia[2]). Abu-Kethir führte in Palästina wissenschaftlichen Unterredungen mit dem bedeutendsten arabischen Geschichtsschreiber Maßudi[3]).

Einen bedeutenden Namen hat Isaak ben Suleiman (Salomo) Israeli (geb. um 845, st. 940), als Arzt, Philosoph und hebräischer Sprachforscher[4]). Isaak Israeli stammte aus Ägypten und wurde von dem letzten aghlabitischen Fürsten Ziadeth-

1) [Dagegen spricht die schon im 7. Jahrhundert nachweisbare Übersetzertätigkeit der Rabbaniten.]

2) [Dies kann nicht als gesichert angenommen werden.]

3) Maßudi bei de Sacy Chrestomathie arabe I, 340, 51: „Es hörte Said der Fajumite bei Abuh-Kethir:" וכאן קד קרא סעיד — אלפיומי עלי אבי כתיר. Dazu de Sacy: „Abou-Kethir, docteur juif, avec lequel Massudi avait soutenu des controverses en Palestine." [Nach Goldziher in RÉJ. XLVII. S. 41 ff. hat dieser Autor wohl auch über das vielfach einen Streitpunkt zwischen Judentum und Islam bildende Thema der sogen. Abrogation des Gesetzes geschrieben.]

4) [Vgl. über ihn jetzt Steinschneider in der Monatsschrift 1900 S. 528 bis 536 und Arabische Literatur der Juden S. 38—45, ferner Poznański in seiner in der Festschrift für Harkavy demnächst erscheinenden Abhandlung: אנשי קירואן Nr. 29. Danach ist Israeli wohl nicht vor 953 gestorben.]

Allah als Leibarzt nach Kairuan berufen (um 904). Dieser Fürst hatte Freude an Possenreißerei und sophistischen Disputationen und hielt sich zu diesem Zwecke einen Griechen, Ibn-Hubaisch, der eine Fertigkeit in der hohlen Sophisterei seiner Landsleute hatte. Als er einst durch zungenfertige Verleumdung den jüdischen Leibarzt in Gegenwart des Fürsten in Verlegenheit bringen wollte, dieser ihm aber Schlag auf Schlag entgegnete und ihn zum Schweigen brachte, kam Isaak in besondere Gunst des Ziadeth-Allah. Als der Gründer der fatimidischen Dynastie, Ubaid-Allah, der messianische Imam (Almahdi, welcher der Sohn einer Jüdin gewesen sein soll), den Aghlabiten-Fürsten besiegte und ein großes Reich in Afrika gründete, trat Isaak Israeli in seine Dienste und genoß seine volle Gunst (909 bis 933). Er hatte einen bedeutenden Ruf als Arzt, und ein Kreis von Zuhörern sammelte sich um ihn. Auf den Wunsch des Kalifen Ubaid-Allah schrieb er acht Werke über Medizin, von denen das beste, nach dem Urteil von Sachverständigen, das über die Fieber sein soll. Der Verfasser war auch am meisten stolz darauf. Er war nämlich nie verheiratet, und, als ihm seine Freunde wegen seiner Kinderlosigkeit bemerkten, daß sein Name mit ihm aussterben würde, erwiderte er, seine Leistung über die Fieber werde mehr als Nachkommen seinen Namen verewigen[1]). Und er hatte es richtig geahnt. Seine medizinischen Schriften wurden später ins Hebräische, Lateinische und zum Teil ins Spanische übersetzt und von Heilkünstlern mit vielem Eifer studiert. Ein christlicher Arzt, der Gründer der Salernitaner medizinischen Schule, beutete Israelis Werke aus und eignete sich einige seiner Schriften als Plagiator an[2]).

Als Arzt und medizinischer Schriftsteller war Isaak Israeli bedeutend und trug zur Entwicklung der Arzneiwissenschaft manches bei; als Philosoph aber hat er nicht viel geleistet. Seine Schrift

[1]) Ibn-Abi Osaibia bei de Sacy, Abdelatif. 43 ff.; Said Ibn-Saad Alkortobi bei Abraham ben Chasdaï Einleitung zu seiner Übersetzung eines Werkes von Isaak Israeli, mitgeteilt Orient., Literbl., Jahrg. 1843, S. 231; Jahrg. 1849, S. 657 f.; Carmoly, histoire de médecins juifs, p. 384.

[2]) Sieben seiner Werke sind ins Lateinische übersetzt vorhanden unter dem Titel: Opera Isaci, Lyon 1515. Der lateinische Übersetzer war der Mönch Konstantin aus Karthago, st. 1087, dem der Herausgeber vorwirft, ein Plagiat an Israeli begangen zu haben. [Einiges aus seinen medizinischen Schriften hat in hebräischer Übersetzung Steinschneider veröffentlicht in Monatsschrift 1893, S. 232—238.]

über die „Begriffsbestimmungen und Beschreibungen“[1]) zeigt lediglich den Eingang zum geheimnisvollen Tempel der Philosophie.

Er verfaßte auch einen philosophischen Kommentar zu dem Schöpfungskapitel in der Genesis (von dem noch ein Bruchstück vorhanden ist), aber mehr um Naturgeschichtliches und Philosophisches weitschweifig auseinanderzusetzen, als um den Sinn des Schrift zu ergründen[2]). Auch mit hebräischer Sprachforschung scheint er sich beschäftigt zu haben, aber eben nur obenhin[3]). Seine Vorträge wirkten indes eindringlicher als seine Schriften auf seine Zuhörer ein. Er bildete zwei Jünger aus, einen mohammedanischen Abu-G'afar Ibn-Algézzar, der auf dem Gebiete der Arzneikunde als eine Autorität anerkannt wird[4]), und einen jüdischen, Dunasch ben Tamim, der im Geist eseines Meisters weiter wirkte. Isaak Israeli wurde über ein Jahrhundert alt und überlebte noch seinen Gönner, den Kalifen Ubaid-Allah, der sich den Tod zugezogen, weil er auf den Rat seines jüdischen Leibarztes nicht hören wollte. Als

[1]) Nur noch in schlechter lateinischer Übersetzung vorhanden in der Sammlung opera omnia. Maimunis hartes Urteil über J. Israeli als Philosoph (Briefsammlung ed. Amst. 14 b) ist gerecht. [Israeli hat auch in arabischer Sprache ein „Buch der Elemente“ verfaßt: כתאב אלאסתקצאת = hebr. ס' היסודות, ed. Fried, Frkf. a. M. 1900; vgl. auch dessen Abhandlung über dieses Buch Breslau 1884. Das „Buch der Begriffe“ usw. oder „der Definitionen“, in der hebräischen Übersetzung des Nissim ben Salomo, hat Hirschfeld in der Festschrift für Steinschneider, hebräische Abteilung S. 131—141, veröffentlicht, vgl. auch deutsche Abteilung S. 233—234. Von demselben ist auch ein kleines Fragment des arabischen Originals veröffentlicht in JQR. XIV, S. 689—693; vgl. auch Steinschneider a. a. O. 39.]

[2]) Ibn-Esra Einleitung zum Pentateuchkommentar. Ein Bruchstück daraus hat Senior Sachs mitgeteilt Orient, Jahrg. 1850, Nr. 11. Isaaks weitläufiger Kommentar zum ersten Kapitel der Genesis hieß Perusch oder auch Sefer Jezirah, und daraus entstand der Irrtum, derselbe habe einen Kommentar zum Buche Jezirah geschrieben: vgl. S. Sachs Kerem chemed Jahrg. 1853. S. 67. Auch Menahem ben Saruk nennt die ersten Kapitel der Genesis Sefer Jezirot (ed. Filipowski S. 16 a.) Der Kommentar zum Buche Jezirah, welcher in so verschiedenen Übersetzungen vorhanden ist, gehört weder Isaak Israeli, noch Jakob ben Nissim an, sondern Dunasch ben Tamim, wie Munk in notice sur Aboulwalid p. 44 ff. mit Recht, aber nicht entschieden genug, aufgestellt hat. [Vgl. aber doch über das Vorhandensein eines solchen Kommentars Steinschneider a. a. O. S. 44.]

[3]) Folgt aus Dunasch ben Tamims Jezirah-Kommentar, Fragment bei Dukes Kontres ha-Massoreth (Tübingen 1846) S. 9 Note und S. 73.

[4]) Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte Nr. 120.

Isaak Israeli ins Grab sank (um (940)[1]), war unter den rabbanitischen Juden durch das Beispiel einer bedeutenden Persönlichkeit die Bahn für eine wissenschaftliche Richtung bereits vorgezeichnet, welche die künftigen Geschlechter durchlaufen sollten.

Während die Rabbaniten erst den Versuch machten, eine wissenschaftliche Richtung einzuschlagen, tummelten sich die Karäer auf der breitgetretenen Bahn der mutazilitischen Philosophie, ohne jedoch einen neuen fruchtbaren Gedanken aufzustellen; sie klebten an trockenen Formeln. In kaum zurückgelegter Jugend zeigte das Karäertum schon die Spuren vollendeten Alters. Der Bibelforschung, verbunden mit Sprachwissenschaft wendete es alle Sorgfalt zu, aber auch hierin machte es keinen Fortschritt. Es sind daher nur Namen und einige bedeutungslose Aussprüche von Karäern dieses Zeitabschnittes bekannt[2]).

[1]) Ibn-Abi Osaibia (bei de Sacy a. a. O.) gibt an, Isaak Israeli sei über 100 Jahre alt geworden und gestorben gegen 320 der Hegira = 932. Said Ibn-Saad Alkortobi (o. S. 266 Anm. 1) dagegen setzt seinen Tod 330 der Hegira. Die Differenz liegt in der Verwechselbarkeit der arabischen Zahlzeichen 20 und 30. Welche Zahl die richtige ist, entscheidet eine ältere Quelle des Tarich des Ibn-Hamad, welches erzählt, Isaak Israeli habe den Kalifen Obaid-Allah überlebt und ihm vergeblich abgeraten, ein Brechmittel zu nehmen. (Mitgeteilt von Cherbonneau Journal asiatique 1855 Mai à Juin 541): Sa mort (d'Obeid-Allah) fut causée par une potion de colchique éphemère. Un juif, nommé Isaac, l'en dissuadait en lui disant, que, après le repos que ce breuvage lui procurerait, les doleurs devaient redoubler et l'emporter au tombeau. Il refusa de le croire — et la mort succéda au calme qui'l avait obtenu. Nun starb Ubaid-Allah 322 der Hegira = 934—35. Folglich kann die Zahl 320 nicht richtig sein, sondern 330 ist vorzuziehen. Wenn Munk aus arabischen Historikern, Ibn-Alathir, Ibn-Khaldun und anderen die Nachricht heranzieht, daß Isaak Israeli noch den Tod des dritten fatimidischen Kalifen Ismael Almansur st. 341 Hg. = 953) überlebt hat (Notice das. S. 44), so beruht das auf einer Verwechslung zweier ähnlicher Tatsachen. — Denn auch Ismael-Almansur starb aus Ungehorsam gegen seinen jüdischen Arzt. Ibn-Khaldun, übersetzt von de Slane: Mansour s'exposa à la neige et entra au bain contre l'avis de son médecin Isaac Ibn Suleiman al Israeli. Aber der Leibarzt des Kalifen Ismael Almansur war Dunasch ben Tamim, der ihm ein Werk über Astrononomie gewidmet. Offenbar haben Ibn-Alathir und andere den Meister mit dem Jünger verwechselt. Isaak Israeli starb demnach nach Ubaid-Allah, und lebte nicht mehr zur Zeit Ismaels. [Über das hohe Alter Israelis vgl. auch Isaak Lattes in seinem קרית ספר bei Neubauer a. a. O. II, S. 235.]

[2]) Vgl. über alle diese Punkte die interessanten Urkunden in Pinskers Likkute Kadmoniot. [Denselben ist jedoch eine Glaubwürdigkeit kaum beizumessen.]

In der Stammgemeinde des Karäertums, in Jerusalem, nahm dasselbe einen büßermäßigen, asketischen, mönchischen Charakter an. Sechzig Karäer aus Nah und Fern taten sich zusammen, verließen ihr Hab und Gut und ihre Familie, lebten gemeinschaftlich, enthielten sich von Wein und Fleisch, trugen ärmliche Kleidung, fasteten und beteten. Dieses Büßerleben führten sie, um die Erlösung Israels herbeizuführen. Sie nannten sich die „Trauernden um Zion und Jerusalem“ (Abelé Zion). Jeder von ihnen setzte zu seiner Namensunterschrift die Bezeichnung „der Trauernde“ (ha-Abél) hinzu. Entweder sie selbst oder die übrigen Karäer, welche deren übertriebene Frömmigkeit bewunderten, wendeten auf diese sechzig Büßer den Vers an: „Das Bett Salomos ist von sechzig Helden umgeben“, (hohes Lied) und noch andere Verse, die sie symbolisch verdrehten, um sie passend zu machen[1]). Die sechzig Büßer in Jerusalem scheinen eine Autorität und ein einigendes Band für die zerfahrenen karäischen Gemeinden gewesen zu sein. Ihre Gesetzesauslegung galt als Norm. Allein eben dadurch erhielt das religiöse Leben der Karäer im allgemeinen ein asketisches Gepräge. Nicht nur die levitischen Reinheitsgesetze beobachteten sie aufs strengste, wie es Nissi ben Noah ausgeklügelt hatte, sondern sie mieden fast den Umgang von Nichtjuden, mochten von ihnen weder Brot, noch Backwerk kaufen und überhaupt nichts genießen, was jene berührt hatten. Ja, sie gingen so weit, zu behaupten, der Genuß des Fleisches von solchen Tieren, die für den Altar tauglich sind, sei verpönt[2]). Je mehr sich die Karäer in diese büßermäßige Strenge verrannten, desto mehr betrachteten sie die Rabbaniten als Unreine, Verworfene und Gesetzesübertreter, deren Haus zu besuchen eine Sünde sei[3]).

Die Karäer hatten sich nach und nach von Babylonien und Judäa aus einerseits nach Ägypten, andererseits nach Syrien und

[1]) Sahal Abulfaris Sendschreiben bei Pinsker S. 31, 36, vgl. Note 17, VI.

[2]) Das. S. 32.

[3]) [Von bedeutenderen karäischen Gelehrten dieser Zeit wäre zu nennen Daniel ben Moses aus Kûm (Al-Kumîsi), genannt Rosch-Kalla, der auch ein Sefer Hamizwoth verfaßte; vgl. Poznański in JQR. VIII, 681 bis 684, ferner die Auszüge aus dem Sefer Hamizwoth bei Harkavy in Likkute II, S. 187—192. Es wird ihm auch ein teilweise hebräisch, teilweise arabisch geschriebener Pentateuchkommentar zugeschrieben, von dem ein Fragment über Leviticus Kap. 26 Harkavy in Fuchs' Hachoker I, S. 169—173 veröffentlichte.]

nordwärts bis nach der Insel Krim verbreitet[1]). In Ägypten sammelten sich große karäische Gemeinden in Alexandrien und Kahira; in der Krim am Bosporus (Kertsch), Sulchat und Kaffa (Theodosia). Zur Vermehrung der Karäer trug der Eifer einzelner viel bei, durch Disputationen, Predigten und Sendschreiben Anhänger unter den Rabbaniten zu erwerben. Wie jede im Mittelpunkte schwache Sekte ging auch das Karäertum auf Propaganda aus, als könnte die äußere Ausdehnung die innere Schwäche decken. Ein solcher Proselytenmacher war ein Mann, der sich Eldad nannte, ein Schlaukopf, der wunderliche und abenteuerliche Dinge zu erzählen, jede Maske zu tragen vermochte und zu seiner Zeit viel von sich reden machte. Eldads abenteuerliche Wanderungen werfen ein grelles Licht auf die jüdische Geschichte der Zeit. Er gehörte zu jener Klasse von Betrügern, die einen frommen Zweck haben, die Leichtgläubigkeit der Menschen auszubeuten verstehen und die Menge durch ein undurchdringliches Lügengewebe zu fangen wissen.

Eldad[2]) ben Machli (oder wie er sonst geheißen haben mag, um 880 bis 890), stammte wahrscheinlich aus Palästina; denn er sprach das Hebräische geläufig. Es gab vor, er sei dem Stamme Dan entsprochen und ließ sich daher als Daniten bezeichnen. Er behauptete, der Stamm Dan wohne mit noch anderen drei israelitischen Stämmen, Naphtali, Gad und Ascher in Äthiopien und Südarabien, und bilde dort einen selbständigen Staat in einem Umfange von sieben Monatsreisen. Er erzählte ferner, der Stamm Dan sei schon vor der Reichsteilung unter Rehabeam und Jerobeam

[1]) Folgt aus Salmon ben Jerucham oder Rucheîm aus dem Sendschreiben des Menachem Gizni (bei Pinsker S. 47 f.) und aus einer Notiz in einem alten Kodex. Vgl. Note 23 Ende.

[2]) Vgl. Note 19. [Über die Unhaltbarkeit dieser Angaben vgl. Harkavy bei Rabbinowitz S. 267, Anm. 74.]

[3]) [Zur Berichtigung der im Text folgenden Ausführungen sei hingewiesen auf A. Epsteins grundlegende Abhandlung über Eldad, (Preßburg 1891), wonach dieser keineswegs als ein derartiger Abenteurer zu betrachten ist und entweder aus Jemen oder Südstafrika stammt, worauf sein schwerfälliges, manche Arabismen enthaltende Hebräisch hinweist. Er war keineswegs ein Karäer, was auch aus seinen Angaben über das Schlachtritual hervorgeht, das manche Berührungen mit den Halachoth Gedoloth aufwei . Vgl. auch Weiß in Hachoker a. a. O. S. 326—329. Soeben erschien auch Schloeßinger, The ritual of Eldad Hadani, Leipzig 1908, das mir jedoch augenblicklich noch nicht zugänglich ist.]

nach Äthiopien ausgewandert, um sich nicht an dem Bruderkriege zwischen Juda und Israel zu beteiligen; später, nach der assyrischen Eroberung und nach dem Falle Samariens, seien die drei genannten Stämme zu ihnen gestoßen. Eldad schmückte ferner sein Märchen mit den Farben einer alten Sage aus, daß auch die Söhne Mosis, die Blüte der Leviten, an der Gebietsgrenze der vier Stämme wohnten, die Nachkommen jener Leviten, welche ihre Harfen an die Weiden des Euphrat aufhängten und sich weigerten, Zionslieder auf unheiligem Boden erklingen zu lassen. Als aber die Chaldäer sie zum Sange zwingen wollten, hätten sich die Mosesöhne die Finger abgebissen. Eine Wolke hätte sie dann in die Höhe gehoben und in das Land Chawila versetzt[1]). Um sie, die Lieblinge Gottes, vor Feinden zu schützen, habe sich ein Strom rings um ihr Gebiet gebildet, der aber nicht Wasser, sondern Steine und Sand mit reißender Schnelligkeit und betäubendem Getöse fortwälze. Dieser Steinstrom, Sabbation oder Sambation genannt, wälze sich sechs Tage, ruhe am Sabbat und sei an diesem Tage in einen dichten Nebelschleier gehüllt. So könnte niemand den Strom überschreiten. Mit den israelitischen Nachbarstämmen verkehrten Bené Mose an den Ufern des Stromes aus der Ferne, mit ihnen zusammen zu kommen, seien sie nicht imstande. In ihrem Gebiet gebe es kein Wild, sondern nur reine Tiere.

Die vier Stämme, so fabelte Eldad der Danite weiter, führten ein Nomadenleben, kannten aber auch das Waffenhandwerk, um Überfällen von seiten feindlicher heidnischer Stämme zu begegnen. Sie ständen unter einem gemeinschaftlichen Könige, der zur Zeit Eldads Usiel geheißen, auch hätten sie einen gemeinsamen Oberrichter, zurzeit Abdin genannt. Diese vollzögen noch die peinliche Gerichtsbarkeit und verhängten über die Verbrecher die vier biblischen Todesstrafen. Die Mutigen und Kriegestüchtigen bewachten die Grenzen, je ein Stamm drei Monate; die kriegsunfähigen Männer lägen dem Gesetzesstudium ob. Die freien Stämme in Äthiopien und Südarabien sprächen reines Hebräisch, kannten nur die Bibel, aber nicht den Talmud, auch nicht die Mischnah. Sie hätten zwar auch eine Art Talmud, d. h. eine Sammlung von Traditionen; aber diese Überlieferungen seien in reinem Hebräisch gehalten, schlicht ausgeprägt, ohne Diskussionen und werden sämtlich auf Mose zurückgeführt mit der Formel: „so sprach Josua aus dem Munde

1) [Vgl. Midrasch Schocher Tob zu Ps. 137, ed. Buber, S. 524.]

Moses, aus dem Munde Gottes". Dieses Märchen war von Eldad sehr geschickt angelegt; er konnte damit den Talmud der Rabbaniten in Mißkredit bringen. Die Daniten, welche gleich nach dem Tode des Königs Salomo ausgewandert seien, kannten nicht den babylonischen Talmud und die Lehrweise der Rabbaniten. Folglich ist das alles in späterer Zeit erfunden. Das Karäertum hatte an Eldad einen gewandten Anwalt.

Hatte Eldad durch die Beschreibung eines selbständigen jüdischen Reiches, dessen Bürger er sei, das Interesse der jüdischen Zuhörer erweckt, so suchte er durch die Erzählung seiner Abenteuer und Erlebnisse die Gemeinden, die er besuchte, für sich einzunehmen. Er erfand eine ganze Odyssee von Irrfahrten, die er durchgemacht haben wollte; aber er erzählte sie in mattester Prosa. Er sei mit einem Gefährten aus dem Stamme Ascher ausgezogen. Über den Zweck seiner Reise widersprach er sich aber. Bald sagte er, er habe Handelsgeschäfte im Auge gehabt, bald er habe den zerstreuten Juden die frohe Botschaft von dem Vorhandensein eines selbständigen jüdischen Reiches bringen wollen. Das Schiff, das er mit seinem Gefährten bestiegen, sei durch einen Sturm gescheitert. Auf Brettern schwimmend, hätten sie sich vom Schiffbruch gerettet, seien aber zu einem menschenfressenden Volke verschlagen worden. Diese Polypheme hätten seinen Gefährten, der fett gewesen, verzehrt, ihn aber, den mageren, hätten sie in ein Verließ gebracht, um ihn aufzufüttern. Wie er dem sicheren Tode entgangen, erzählte Eldad, sich widersprechend, auf verschiedene Weise. Den einen fabelte er vor, er habe sich, während seine Wächter vom tiefen Schlafe befangen gewesen, aus dem Kerker befreit, habe sie mit einem vorgefundenen Schwerte kalt gemacht und sei, um der Verfolgung zu entgehen, einem Flusse zugeeilt. Die Menschenfresser hätten ihn nicht ergreifen können, weil sie schwammartige Füße gehabt hätten. Da sei er nach Ägypten gekommen und habe im Nil einen seltenen Baum schwimmend gefunden, den er aufgefischt, und dessen Teile er um einen hohen Preis verkauft hätte. Davon sei er reich geworden.

In einer anderen Gegend erzählte Eldad die Umstände seiner Rettung aus dem Kerker der Menschenfresser anders. Eine Horde Neger hätte seine Feinde überfallen, ihn als Gefangenen mit sich geführt und endlich an einen Religionsgenossen vom Stamme Isaschar verkauft. Auf diese Weise sei er in das Gebiet dieses Stammes

gekommen, das an der Grenze von Medien und Persien liegen soll. Die Isascharíten hätte er als ein friedliches Völkchen gefunden, das nur den Streit um die Bibelauslegung kannte und von Ackerbau und Viehzucht lebte. Der Stamm Isaschar würde von einem Richter namens Nachschon regiert und spräche hebräisch, persisch und türkisch (oder tatarisch, Kedar). Die Stämme Zebulon und Rëuben wohnten diesseits und jenseits eines Gebirges Parian (oder Chorasan), ständen mit Armenien in Handelsverbindung, gelangten bis zum Euphrat, sprächen hebräisch und persisch, ließen auch das Persische bei der Vorlesung aus der Thora zu und führten gemeinsame Kriege gegen die Nachbarn. Der Stamm Ephraim und der halbe Stamm Manasse wohnten in der Nähe von Mekka und Medina. Sie seien mutig, jähzornig, gute Reiter, Wegelagerer und lebten mit ihren Feinden in steter Fehde. Um die Zahl der Zehnstämme voll zu machen, erzählte Eldad auch von den Stämmen Simeon und Halbmanasse, die da im Lande der Chazaren wohnten, von fünfundzwanzig Völkerschaften Tribut zögen, und denen selbst ein Teil der Mohammedaner untertan sei. Es ist augenscheinlich, daß Eldad Kunde hatte von dem jüdischen Chazarenreiche und auch von dem ehemaligen jüdischen Staate in Südarabien (Himjara o. S. 85), sowie daß er von den unabhängigen jüdischen Stämmen in Nordarabien manches gehört, und daß er daraus seine Fabel von dem Vorhandensein der Zehnstämme und der selbständigen jüdischen Reiche zusammengeflickt hat.

Wo Eldad zuerst mit seinen erlogenen Abenteuern und Märchen aufgetreten ist, davon haben wir keine Kunde, wahrscheinlich wohl in Ägypten. Von da gelangte er nach Kairuan, der Hauptstadt des fatimidischen Kalifats. Hier gab er sich den Anschein, keine andere Sprache als Hebräisch zu verstehen und zeigte den dortigen Juden einen vorgeblich danitischen Talmud, der aber nichts anderes war als eine Mischnah aus karäischen und rabbanitischen Bestandteilen. Eldad hatte sogar die Unverschämtheit, darin Mose und Josua redend einzuführen, wie ihnen rituelle Fragen vorgelegt worden, und wie sie diese beantwortet hätten. Um die Rabbaniten jedoch nicht allzusehr vor den Kopf zu stoßen, fabelte er ihnen vor, die Daniten und ihre Stammesgenossen hielten die babylonischen Gaonen hoch in Ehren, und, wenn sie für die Zerstreuten Israels beteten, nannten sie diese zuerst. Die Kairuaner, erstaunt ob solcher wunderbaren Neuigkeiten, die der fremde Mann ihnen erzählte, lauschten andächtig

auf seine Worte, konnten sich aber eines unwillkürlichen Mißtrauens nicht erwehren. Eldad hatte ihnen mehrere Wörter als echt hebräische genannt, die durchaus nicht hebräisch klingen, und die rein erfunden zu sein scheinen. Um die Richtigkeit seiner Angaben zu prüfen, hatten die Kairuaner öfter nach denselben Bezeichnungen gefragt, und Eldad war schlau genug, sich nicht durch Gedächtnisfehler zu verraten. Bedenklicher schienen aber den Kairuanern die seltsamen Ritualien, die er ihnen, als von Mose stammend, ausgegeben, und die größtenteils ihren karäischen Ursprung verraten und daher von talmudischen Normen stark abweichen. Das war eben der Hauptzweck seiner Wanderungen. Um ihr Gewissen darüber zu beruhigen, schickten die Kairuaner eine Anfrage an die damalige rabbanitische Autorität, den Gaon Mar-Zemach ben Chajjim von Sura (fungierte 889—895), den Nachfolger und Halbbruder des Gaon Nachschon (o. S. 261). Sie teilten ihm einige Züge aus Eldads Erzählungen mit und legten ihm namentlich seine danitischen Ritualien zur Begutachtung vor.

Nach einiger Zeit traf ein Sendschreiben aus Sura an die Gemeinde von Kairuan darüber ein. Mar-Zemach erwiderte, daß Eldad ihm vom Hörensagen bekannt sei. Seinen Erzählungen von den hebräisch redenden Stämmen dürften sie ohne Bedenken Glauben schenken, denn einiges davon sei durch agadische Auslegung bestätigt. Die Abweichungen vom Talmud in dem Judentume der Daniten dürften sie nicht befremden, da selbst der Text der heiligen Schrift, der doch jedermann vorliegt, verschieden ist in Babylonien und Palästina in bezug auf Rechtschreibung, Versabteilung, Massora und noch andere Punkte; um wieviel mehr sei Verschiedenheit in der mündlichen Lehre erklärlich. Möglich auch, fügt Mar-Zemach hinzu, daß Eldad wegen seiner Irrfahrten und Leiden manches vergessen und verwechselt habe. Indessen mögen sie sich nicht irre machen lassen, sondern fest an dem babylonischen Talmud halten, der ein Ausfluß der Propheten und Weisen sei, welche schon unter dem gefangenen König Jojachin Lehrhäuser an den Ufern des Euphrat angelegt hätten, — Mar-Zemachs Blick war also nicht geschärft genug, in Eldad den Aufschneider und verkappten Karäer zu erkennen. Durch die Autorität des Gaon gehoben, schwand das Mißtrauen gegen ihn ganz, und er galt seinen Zeitgenossen und der Nachwelt als ein Abkömmling des Stammes Dan. Eldad konnte unangefochten seine Reise und seine Mystifikationen verfolgen. Wir finden

ihn später in der Berberei und in der Stadt Tahort (im Marokkanischen). Hier traf er den Arzt und Sprachkundigen Juda ben Koreîsch (blühte um 870—900)[1], den die Karäer zu den Ihrigen zählten[2]. — Ben-Koreîsch scheint in Nordwestafrika in der Gegend, welche die Araber Maghreb nannten, bei seinen Glaubensgenossen in Ansehen gestanden zu haben. Ben-Koreîsch verfaßte auch ein sprachvergleichendes Werk, worin er namentlich die Ähnlichkeit des Hebräischen und Arabischen in Stammbildung und Formen nachwies[3]. Er zitiert den Koran und Verse von arabischen Dichtern[4]. Sein grammatischer Standpunkt ist übrigens noch sehr niedrig. Obwohl Ben-Koreîsch die drei semitischen Sprachen und noch dazu das Berberische gut verstand, ließ er sich von Eldad täuschen, daß die angeblichen Daniten einen großen Wortschatz des Hebräischen besitzen, der weit über den Kreis des biblischen Hebräisch hinausreiche.

Von der Berberei setzte Eldad nach Spanien hinüber, wiederholte da sein Lügengewebe und überlieferte Gesetzesbestimmungen von dem Richter Othniel ben Kenaz, der sie von Josua und dieser wieder von Mose vernommen. Die des Talmuds wenig kundigen Juden Spaniens zollten ihm dafür große Verehrung. Von da aber verliert sich seine Spur. Er verfiel wieder dem Dunkel, dem er entstammte. Eldads fabelhafter Bericht über seine Reise und seine Abenteuer und über die Zehnstämme hat sich bruchstückweise (Sefer Eldad ha-Dani)[5] erhalten und ist natürlich als bare Geschichte an-

1) [Vgl. jetzt meine Abhandlung über Koreîsch in der Monatsschrift Jahrg. 1900, S. 486—507, wonach dieser in den ersten Jahrzehnten des X. Jahrhunderts gewirkt hat; vgl. auch Steinschneider a. a. O. S. 71—72.]

2) Vgl. Note 19 und S. 234, Anm. 4. [Vgl. Halberstams Berichtigung zu S. 234 Anm. 4.] 3) [Der eigentliche Zweck des Werkes, wonach es die Bezeichnung Risâle-Sendschreiben führt, ist, die Gemeinden Nordafrikas zum beständigen Studium des Targum anzuregen.]

4) Von diesem Sendschreiben hat Schnurrer einige Proben (in Eichhorns Bibliothek der biblischen Literatur Bd. III) gegeben, vollständig abgedruckt mit deutscher Übersetzung hat es der Konsul Wetzstein (Orient., Litbl., Jahrg 1842, Nr. 2). Zum zweiten Male herausgegeben mit Ben-Koreisch' Sprachbemerkungen von Bargès und Goldberg Epistola, Paris 1857. Der letztere gab in der Einleitung eine Biographie des Ben-Koreîsch, sehr präzis gehalten, wovon aber mehr als die Hälfte erdichtet ist.

5) In lateinischer Übersetzung von Genebrard Eldad Danius de Judaeis clausis. Paris 1584. [Jetzt kritisch von Epstein in dem genannten Werk nach verschiedenen Rezensionen herausgegeben, das Ritual von Schlößinger nach z. T. neuen Texten aus den Funden in der Geniza in der S. 270 erwähnten Schrift S. 70—102.]

gesehen worden. Das Vorhandensein der Zehnstämme in selbständigen Reichen umspielte wie ein süßer Traum die unter der Zuchtrute seufzenden Juden des Erdballs und weckte in sehnsuchtsvollen Gemütern den Wunsch, diese Reiche aufzusuchen. Wie den Christen das fabelhafte Reich des Priesters Johannes, wo das Urchristentum in ursprünglicher Reinheit bestehen soll, so erschien den Juden das Reich der Zehnstämme an den Ufern des Sabbationflusses in idealer Verklärung.

Indessen ging das Institut, an welches sich die Erinnerungen von der ehemaligen politischen Selbständigkeit des Judentums knüpften, mit raschen Schritten der Auflösung entgegen. Das Exilarchat verlor durch die Rivalität der pumbaditanischen Hochschule immer mehr an Ansehen und an Einkünften, welche der Würde als Halt dienten. Gefördert wurde das Hoheitsstreben der Pumbaditaner dadurch, daß der größte Teil des suranischen Kollegiums innerhalb dreier Monate ausstarb. Nach dem suranischen Gaon Zemach ben Chajjim (o. S. 274) wurde ein sonst unbekannter R' Malchija zum Schulhaupte erwählt, starb aber einen Monat später, und mit ihm wurden die angesehensten Mitglieder des Kollegiums, wahrscheinlich infolge einer Seuche, dahingerafft (896)[1]. Die suranische Hochschule wählte zwar ihren neuen Gaon in der Person des Haï ben Nachschon (fungierte bis 906), aber ihre Bedeutung war dahin. Wenn auch vom Auslande noch Anfragen an sie gerichtet wurden, in Babylonien selbst galt die Schwesterakademie als Hauptträgerin der Autorität und hatte am meisten Einfluß. Dieser Einfluß steigerte sich noch durch die Wahl eines Gaons von Pumbadita, der bis dahin Rabbiner und Richter in der Hauptstadt des Kalifats war[2], Haï ben David (890—897)[3]. Gerade in dieser Zeit, zu Ende des neunten Jahrhunderts, gewannen die Juden wieder eine ehrenvolle Stellung im Kalifate unter dem Kalifen Almutadhid (892—902). Sein Wesir und Reichsverweser Ubaid-Allah Ibn-Suleiman stellte Juden und Christen

[1]) Scherira Sendschreiben [ed. Neubauer, S. 39.]

[2]) Isaak-Ibn-Giat, mitgeteilt aus einem Manuskript von Derenburg in Geigers Zeitschrift, Jahrg. V, S. 398, Note 2. [Wurde bereits ediert von Bamberger, Fürth 1861; die Stelle findet sich I. Bl. 63a (H.).]

[3]) [Er soll in Gemeinschaft mit seinem Vater oder Bruder Anans Werk aus dem Aramäischen ins Arabische übersetzt haben, vgl. JQR. VII., S. 699. Auch gilt er als Verfasser eines Dokumentenbuches, Sefer ha-Sch'taroth; vgl. JQR. XII, S. 571.]

als Beamte im Staate an. Als ihn einst der Kalife darüber zur Rede stellte, erwiderte Ubaid-Allah: „Nicht aus Hinneigung zum Judentume oder Christentume habe ich die Ungläubigen zum Staatsdienste befördert, sondern weil ich sie für deine Dynastie treuer fand als die Mohammedaner“[1]). Almutadhid bemerkte ihm zwar, er möge es nur bei Christen bewenden lassen, die Juden aber von Staatsämtern ausschließen, weil sie im Glauben lebten, Macht und Herrschaft werde dereinst zu ihnen übergehen; aber Ubaid-Allah kehrte sich nicht daran. Bei der Begünstigung der Juden von seiten des Wesirs gewann am meisten die Gemeinde Bagdads. Angesehene Juden dieser Stadt waren in dieser Zeit Joseph ben Pinehas und sein Schwiegersohn Netira[2]). Da nun Haï ben David eine Zeitlang in der Hauptstadt fungiert und sich bei der Gemeinde beliebt gemacht hatte, wurde er als Gaon von Pumbadita von den einflußreichsten Männern in seinem Vorhaben unterstützt, der pumbaditanischen Hochschule das Übergewicht zu verschaffen. In demselben Sinne wirkten seine Nachfolger Kimoj ben Achaï (897—906) und Mar Jehudaï ben Samuel (906—917), welche ihre Laufbahn ebenfalls mit dem Rabbinate von Bagdad begonnen hatten[3]) und von den Großen dieser Gemeinde gefördert und unterstützt wurden. Die Hochschule von Sura wurde aber dadurch immer mehr herabgedrückt. Sie fristete noch ein mattes Leben unter dem Gaon Hilaï ben Mischael (906—914); aber der Eifer für das Talmudstudium war an dieser Hochschule so erkaltet, daß sich keine Autorität fand, die mit der Gaonatswürde bekleidet zu werden verdiente[4]). Um indessen die suranische Akademie nicht eingehen zu lassen, wurde ein Schulhaupt erwählt, Jakob ben Natronaï (Amram)[5]) (914 bis

[1]) Mares im Leben des Patriarchen Johannes bei Assemani, bibliotheca orientalis, T. III, pars 2; dissertatio de Syris Nestorianis, p. XCVI, f. [Unter Almutadhid drohte den Juden auf Anstiften eines hohen Würdenträgers, namens Albagil, ein großes Unglück, dessen Abwendung Netira bei dem durch ein Traumgesicht gewarnten Herrscher gelang. Vgl. Harkavy: Netira und seine Söhne usw. in der Festschrift für A. Berliner (Berlin 1903), S. 34—43, wo auch die Parallelen aus den arab. Schriftstellern beigebracht sind].

[2]) Bericht des Nathan Babli in Jochasin. [Vgl. auch Neubauer, a. a. O. II, S. 78].

[3]) Folgt aus dem Zitat des Isaak-Ibn-Giat a. a. O.

[4]) Scherira Sendschreiben. [Bei Scherira ed. Neubauer a. a. O. wird er Schalom genannt, bei Abraham ibn Daûd ebendort I, S. 65, Hilaï.]

[5]) Scherira nennt den mittelbaren Vorgänger Saadias Jakob ben Na-

926), der so unbedeutend war, daß keine gutachtliche Äußerung von ihm bekannt ist und der nach außen so sehr abhängig war, daß er alle Willkürlichkeiten des pumbaditanischen Gaons gut hieß und nicht wagte, ihm zu widersprechen.

Es trat nämlich ein Mann an die Spitze der pumbaditanischen Hochschule, welcher den Ehrgeiz hatte, diese zum alleinigen Mittelpunkte des babylonischen Gemeinwesens und dadurch der ganzen Judenheit zu machen, das Exilarchat zu untergraben und die Hochschule von Sura zum leblosen Schatten zu machen. Dieser Mann, Mar Kohen-Zedek II. ben Joseph (fungierte 917—936), war eine leidenschaftliche energische Natur, von der Gattung derer, die zwar von persönlicher Selbstsucht frei sind, aber die Machtvergrößerung einer Körperschaft wie eine persönliche Angelegenheit mit Hintansetzung aller Rücksichten betreiben. Zunächst, und wie es scheint gleich nach Antritt seines Amtes, verlangte Kohen-Zedek, daß die pumbaditanische Hochschule einen größeren Anteil von den Spenden von nahen und fernen Gemeinden für die Akademien beziehen sollte. Er begründete die Forderung damit, daß das pumbaditanische Kollegium und die Jünger zahlreicher seien als in Sura und also eine größere Berücksichtigung verdienten. Daß Sura durch ihren Gründer und ihr hohes Alter von jeher eine Bevorzugung genossen hat, darum kümmerte sich Kohen-Zedek nicht. Wegen dieser Forderung entstanden so lange Reibungen und Streitigkeiten zwischen den beiden Hochschulen, bis sich angesehene Männer ins Mittel legten und die Ausgleichung trafen, daß die Spenden fortan zu gleichen Teilen verteilt werden sollten[1]). Kohen-Zedek hatte jedenfalls soviel gewonnen, daß die suranische Akademie die letzte Spur ihres Vorranges eingebüßt hat. Dann begann er Streit mit dem Exilarchat, um es zu verkleinern. Der Inhaber dieser Würde war damals Ukba, ein Mann, der mit arabischer Bildung vertraut war und selbst arabische Lieder zu dichten verstand. Kohen-Zedek verlangte, daß die Besetzung der Richterstellen in den Gemeinden des Landes Chorasan und die Einkünfte aus denselben der pumbaditanischen Hochschule zustehen sollten. Ob Chorasan früher zu Pumbadita gehört

tronaï, Nathan Babli dagegen Amram ben Schelomo. Er hat also zwei Namen geführt. Vgl. darüber Frankel, Monatsschrift, Jahrg. 1857, S. 343. [Nach Harkavy a. a. O. S. 196 hat entweder Amram vor Jakob fungiert oder beide waren Rivalen.]

[1]) Nathan Babli das. [Vgl. auch Neubauer, Anecdota II, S. 78 ff.]

hatte und von den Exilarchen ihm entzogen worden war, so daß Kohen-Zedek nur ein früher besessenes Recht geltend machte, oder, ob er es ohne Rechtsanspruch forderte, ist nicht zu entscheiden. Ukba wollte seiner Würde nichts vergeben und appellierte an den Kalifen. Kohen-Zedek hatte aber Freunde in Bagdad, welche Einfluß bei Hofe hatten, unter anderen die schon genannten Joseph ben Pinehas und Netira. Diese brachten es dahin, daß der Kalife Almuktadir (regierte 908—932) oder richtiger der Wesir Ibn-Furat — da der Kalife sein Leben in Schwelgereien zubrachte — Mar-Ukba seiner Würde entkleidete und aus Bagdad, wo seine Residenz war, verbannte (917)[1]. Der Exilarch ging nach Karmisin (Karmanschah), fünf Tagereisen östlich von Bagdad), und Kohen-Zedek war froh, daß die Exilarchenwürde hier aufgehoben war. Der schwache Präsident von Sura, Jakob ben Natronaï[2]), ließ diese Eingriffe ohne Widerspruch geschehen.

Indessen war ein Zufall dem verbannten Exilarchen günstig, so daß er Kohen-Zedeks Pläne durchkreuzen konnte. Der jugendliche und vergnügungssüchtige Kalife kam gerade zurzeit ebenfalls nach Kermanschah, welches in einer paradiesischen Gegend lag und von dem Kalifen durch Kunstbauten verschönert worden war. Da konnte er die Regierungssorgen und die Intrigen der aufeinander eifersüchtigen Höflinge vergessen. Auf den Spaziergängen des Kalifen pflegte ihn der verbannte Exilarch Ukba mit wohlgesetzten arabischen Versen zu begrüßen und zu lobpreisen. Seine Verse erschienen nun Almuktadirs Sekretär so trefflich, daß er es der Mühe wert hielt, sie aufzuzeichnen und den Kalifen darauf aufmerksam zu machen, welchen reichen Wechsel der jüdische Dichter in das einfache Thema der Huldigung zu bringen vermochte. Die Poesie war unter den Arabern so hoch geschätzt, daß kein noch so roher Herrscher ganz unempfänglich dafür war. Almuktadir ließ darauf den dichterischen Exilarchen zu sich entbieten, unterhielt sich mit ihm, fand Gefallen an ihm und fragte ihn zuletzt, welche Gunst er ihm gewähren könnte. Ukba wünschte nichts sehnlicher als in seine Würde wieder eingesetzt zu werden, was ihm der Kalife auch gewährte. Zum Erstaunen seiner Gegner kehrte er nach einjähriger Verbannung wieder nach Bagdad zurück und trat wieder in seine hohe Stellung ein (um 918). Die Dichtkunst war seine Retterin geworden. Allein Kohen-Zedek

[1]) Vgl. Note 12, Nr. 7.
[2]) [Es war Amram ben Salomo].

und seine Parteigenossen ließen Ukba den Triumph nicht lange genießen. Durch Geldbestechung und Intrigen setzten sie es bei den ihnen günstigen Höflingen durch, daß er zum zweiten Male in die Verbannung geschickt wurde. Damit er sich aber nicht wieder in Gunst setzen sollte, wurde er aus dem ganzen morgenländischen Kalifenreiche verbannt und mußte nach dem jüngst gegründeten Reiche der Fatimiden in Afrika, nach Kairuan, fliehen[1]). Hier, wo der Arzt und Philosoph Isaak Israeli in hohem Ansehen stand, wurde Ukba mit Liebe empfangen und in hohen Ehren gehalten. Die kairuanische Gemeinde behandelte ihn als Exilsfürsten, baute für ihn einen erhöhten Ehrensitz in der Synagoge und machte ihn die Kränkungen vergessen, die er im Lande seiner Väter erfahren hatte (um 919). Er war der zweite Exilsfürst, der nach Kairuan auszuwandern gezwungen war.

Da Kohen-Zedek in Ukba nicht so sehr die Person, als vielmehr die Exilarchenwürde bekämpft hatte, weil sie der Machtvergrößerung der pumbaditanischen Hochschule im Wege war, so sorgte er dafür, daß kein Nachfolger ernannt wurde. Er wollte das Exilarchat ganz und gar erlöschen lassen. Sein zeitgenössischer Gaon von Sura, Jakob ben Natronaï, war entweder zu ohnmächtig oder zu befangen, diesem Plane entgegen zu handeln. So blieb die Exilarchenwürde ein oder zwei Jahre ohne Träger[2]). Indessen, wenngleich das Exilarchat der pumbaditanischen Hochschule und ihrem Vertreter verhaßt war, so hing doch das Volk daran aus Gewohnheit und mit seinen Erinnerungen an das davidische Haus. Es mochte dessen nicht entraten und drang auf die Wiederbesetzung der Würde. Dadurch ermannte sich auch der suranische Gaon zu selbständigem Handeln und wollte sich nicht länger als willenloses Werkzeug für Kohen-Zedeks Ehrgeiz hergeben. Das Volk verlangte ungestüm David ben Sakkaï, einen Vetter Ukbas, zum Exilsfürsten; auch der einflußreiche Netira war für ihn[3]), und das ganze Kollegium der suranischen Hochschule huldigte ihm (921) in Kasr, seinem

[1]) [Nach dem von J. Friedländer in JQR. XVII, S. 746 ff. veröffentlichten Fragment des arabischen Originals von Nathan Bablis Bericht wurde Ukba auch das zweitemal nur aus Bagdad verbannt; im Betretungsfalle sollte er zur Annahme des Islam gezwungen werden. Mangels eines anderen Zufluchtsortes im Kalifat begab er sich nach Kairuân. Vgl. auch Poznański in der Festschrift für Harkavy Nr. 42 u. dort Anm. 1.]

[2]) [Nach obengenanntem Bericht drei bis vier Jahre.]

[3]) Folgt aus Nathan Bablis Bericht.

Wohnorte. Kohen-Zedek und das pumbaditanische Kollegium versagten ihm aber die Anerkennung. David ben Sakkaï war indessen ebenso entschieden und ehrgeizig wie sein Gegner und fest entschlossen, sich in seiner Würde zu behaupten. Er erklärte vermöge seiner Machtvollkommenheit Kohen-Zedek seiner Stellung als Gaon für entsetzt und ernannte an seiner Statt einen R' Mebasser (oder Mekasser) zum Gegen-Gaon. Ein Teil des pumbaditanischen Kollegiums verließ darauf Kohen-Zedek und ging zu seinem Gegner über, ein anderer Teil hielt aber fest an ihm. Wiederum entstanden innerhalb der pumbaditanischen Hochschule Zänkereien, worüber die Besseren im Volke wehmütig seufzten. Der Streit zwischen dem Exilarchate und Gaonate, der in alle Kreise des jüdisch-babylonischen Gemeinwesens drang, dauerte beinahe zwei Jahre.

Ein Blinder, wegen seiner Frömmigkeit von allen geachtet, Nissi Naharwani, dem die Zwietracht zwischen dem Exilarchen und dem Gaon tief zu Herzen ging, unternahm es, eine Versöhnung herbeizuführen. In später Nachtzeit tappte er sich durch mehrere Räume, bis er zu Kohen-Zedeks Studierzimmer gelangte, der über das plötzliche Erscheinen des würdigen Blinden in mitternächtlicher Stunde betroffen war. Nissi wußte dem erbitterten Kohen-Zedek so zu Herzen zu reden, daß er ihn zur Versöhnlichkeit geneigt machte. Von ihm begab er sich zum Exilarchen David und verkündete ihm, daß sein Gegner bereit sei, ihn anzuerkennen und mit ihm zusammen zu kommen. In Sarsar, eine halbe Tagereise südlich von Bagdad, trafen David und Kohen-Zedek mit ihrem beiderseitigen Gefolge zusammen, schlossen Frieden, und Kohen-Zedek mit seinem Kollegium gab dem Exilarchen das Ehrengeleite bis Bagdad (Herbst 921)[2]. David erkannte hierauf Kohen-Zedek als gesetzmäßigen Gaon von Pumbadita an, aber der Gegen-Gaon Mebasser mochte sich nicht unterwerfen und schied mit seinen Parteigenossen aus dem Lehrhause bis an sein Ende (925)[3]. Kohen-Zedek, dem der Plan, das Exilarchat aufzulösen, mißlungen war, erlebte noch, wie auch die von ihm gedemütigte Hochschule von Sura durch einen Mann aus fernem Lande neuen Glanz empfing und Pumbadita einige Jahre verdunkelte.

[1] [Über ihn als synagogalen Dichter vgl. Harkavy, Studien und Mitteilungen V, S. 115—117 und Bestimmteres in Horodeckis Hagoren II (1900) S. 86—88]. [2] Nathan Babli a. a. O. [3] Scherira Sendschreiben.

Zehntes Kapitel.

Untergang des Exilarchats, Blütezeit der jüdischen Wissenschaft, die Epoche Saadias und Chasdaïs; Asien.

Saadia, sein Lebensgang, seine Jugendarbeiten, seine Polemik gegen das Karäertum. Salmon ben Jerucham und sein Kampf gegen Saadia. Der Exilarch David ben Sakkaï. Saadia wird zum Gaon ernannt, seine Streitigkeiten mit David, seine Amtsentsetzung und schriftstellerische Tätigkeit, seine Religionsphilosophie. Der Ketzer Chiwwi Balchi. Saadias Versöhnung mit David. Untergang des Exilarchats. Saadias Tod. Untergang der suranischen Hochschule. Aaron Ibn-Sargadu. Jakob ben Samuel und sein Kampf mit den Karäern, Abulsari Sahal, Jephet ben Ali; Menahem Gizni. David Almokammez. Ben-Ascher und seine massoretische Leistung. Abschluß des massoretischen Textes. Die jüdischen Gemeinden auf der Krimhalbinsel.

928—970.

Als im christlichen Europa mit dem Untergang der Karolinger der letzte Dämmerstrahl geistigen Lebens erlosch und die mittelalterliche Finsternis sich immer unheimlicher verdichtete, erstrahlte im jüdischen Kreise das Geisteslicht zu heller Klarheit. Die Kirche wurde der Sitz mönchischer Unwissenheit und Barbarei, die Synagoge die Heimat der Wissenschaft und menschlicher Gesittung. In der Christenheit wurde jedes wissenschaftliche Streben von den Würdenträgern der Kirche und dem verdummten Volke als Satanswerk verdammt, in der Judenheit traten die Führer und Lehrer der Religion selbst den Geistesflug an und bestrebten sich, das Volk zur Höhe des Denkens zu erheben. Weit entfernt, das Wissen zu verdammen, betrachteten es mehrere Gaonen als Förderungsmittel und Vollendung der Religion. Drei Jahrhunderte hintereinander waren die Lehrer des Judentums zumeist auch Priester der Wissenschaft, und der tiefe Grund zu dieser Geisteshöhe wurde in dieser Zeitepoche gelegt. Zwei Männer, der eine im Osten und der andere im Westen, haben die Wissenschaft im Judentum heimisch gemacht: der Gaon Saadia und der Staatsmann Chasdaï. Mit ihnen beginnt eine neue Periode in der jüdischen Geschichte, die man getrost die wissen-

schaftliche nennen darf. Es zog ein neuer Frühling in Israels Geschichte ein. Es grünte und blühte frisch und fröhlich, und auch eine neue Poesie ließ einer Lerche gleich, in reiner Luft ihre wohllautende Stimme ertönen. Kaum merkten die Zeitgenossen, daß ein Stück jüdisches Altertum, das Exilarchat, zu Grabe getragen wurde. Vor dem neuanbrechenden Leben wurde der Tote schnell vergessen. Wie sich das religiöse Leben einst vom Opfertempel loslöste, so löste es sich jetzt von dem Lehrtempel an den Ufern des Euphrat ab, gestaltete sich selbständig und schuf sich einen neuen Mittelpunkt. Die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts bildet daher einen bedeutenden Wendepunkt in der Entwicklung der jüdischen Geschichte, den das Zusammentreffen günstiger Umstände herbeigeführt hat. Die jüdische Geschichte wurde nach und nach auf europäischen Schauplatz verlegt, das Judentum nahm sozusagen einen europäischen Charakter an und streifte immer mehr die orientalischen Formen ab. Saadia bildet den letzten wichtigen Ausläufer der Entwicklung im Morgenlande, Chasdaï und die von ihm erweckten wissenschaftlichen Persönlichkeiten die ersten Träger einer jüdisch-europäischen Kultur.

Saadia (arabisch Said) ben Joseph aus der Stadt Fajûm in Oberägypten (geb. 892 st. 942)[1]) war der erste Begründer einer jüdischen Wissenschaft unter den Rabbaniten und der erste Schöpfer einer Religionsphilosophie im Mittelalter[2]). Er war ein Mann von umfassenden Kenntnissen, der den Bildungsstoff der Zeit von Mohammedanern und Karäern[3]) in sich aufgenommen und mit den talmudischen Elementen verarbeitet hatte. Aber bedeutender noch als seine Wissensschätze war seine ganze Persönlichkeit, sie war durchweht von religiösem Geiste und tiefsittlichem Ernste. Saadia war ein ausgeprägter Charakter und gehörte zu denen, welche sich Rechenschaft von ihrem Wollen zu geben wissen und das für Recht Erkannte mit Beharrlichkeit ausführen.

Seine Jugendgeschichte ist ganz in Dunkel gehüllt. Von seinen Lehrern ist nur Abu-Kethir (o. S. 265) bekannt. Bedeutende Talmudkenner hat es schwerlich damals in Ägypten gegeben[4]), und wenn

[1]) [Über manche Einzelheiten aus seinem Leben und Wirken, die erst in den letzten Jahrzehnten bekannt geworden sind und besonders seine wiederholten Reisen in Palästina, Syrien u. Babylonien. Vgl. Monatsschr. Jhrg. 1908.]

[2]) [Doch muß das schon vorher anzusetzende Auftreten von David Al-Mokammez in Betracht gezogen werden.]

[3]) [Von deren diesbezüglichen Schriften kann keine Rede sein.]

[4]) [Über regeres geistiges Leben in Fajûm geben uns einige Fragmente

Saadia die steile Höhe dieses Faches erklommen und eine Meisterschaft darin erlangt hat, so zeugt dieser Umstand am bündigsten für seine Geisteskraft. Schriftliche Anleitungen der ältern Gaonen mögen ihn allerdings beim Talmudstudium unterstützt haben. Ebenso wie im Talmud war Saadia in der karäischen Literatur heimisch, wie gewiß kein Rabbanite vor ihm. In seinem dreiundzwanzigsten Lebensjahre (915) unternahm er einen gewaltigen Angriff auf das Karäertum, den es noch Jahrhunderte nachher tief empfand und lange nicht vergessen konnte. Er verfaßte eine Schrift „zur Widerlegung Anans" (Kitab ar-rud ila Anan.)[1]) Ihr Inhalt ist unbekannt, doch läßt sich vermuten, daß Saadia einerseits die Notwendigkeit der Traditio nnachgewiesen, andererseits Anans Inkonsequenzen bloßgelegt hat. Für die Notwendigkeit der Überlieferung stellte er sieben Beweisgründe auf, die, so schwach sie auch sind, von den Karäern selbst später größtenteils anerkannt wurden. Das Schriftwort, meinte er, sei für das Verständnis und die Ausübung der Gesetze unzulänglich. Manche Gesetzesbestimmungen seien im Pentateuch nur umrißlich gegeben and bedürften der Erläuterung. Das Verbot der Werktätigkeit am Sabbat sei so allgemein gehalten, daß man nicht wisse, welche Arbeiten darunter zu verstehen seien. Gebete seien im sinaitischen Gesetze gar nicht vorgeschrieben, und deren Notwendigkeit wisse auf eine mündliche Anleitung hin. Die einstige messianische Erlösung und die Auferstehung der Toten haben ihre Begründung lediglich in der Überlieferung. Und endlich beruht die israelitische Geschichte und deren Verlauf einzig und allein auf Tradition[2]). Wie Saadia seine Angriffswaffen gegen Anan geschwungen hat, ist nicht mehr zu erkennen. Er verfaßte auch eine Schrift, worin er die maßlose Ausdehnung der Verwandtschaftsgrade im Karäertume widerlegte[3]) und stellte Anan als einen Ehrgeizigen dar, der „einen Überfluß an Frechheit und einen Mangel an Gottes-

im 2. Heft der Veröffentlichungen aus der Sammlung des Papyrus Rainer manche Kunde.]

[1]) Vgl. über Saadias Schriften Note 20. [Das Erstlingswerk Saadias ist der Iggaron oder Egron; vgl. Harkavy bei Rabbinowitz 281, Anm. 79. Vgl. auch Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[2]) Salmon ben Jerochams Polemik gegen Saadia. Alphabet III. handschriftlich. [Vgl. jetzt hierüber Poznański in JQR. X, S. 240—244; und ebendort XVIII, S. 113; vgl. auch die Bücherliste in JQR. XIII. S. 54, Nr. 68.]

[3]) [Diese Angriffe hat Saadia wohl in seinem Sefer Arajot niedergelegt.]

furcht gehabt" und den Abfall vom talmudischen Judentume nur aus Trotz unternommen habe.

In kaum begonnenem Mannesalter unternahm Saadia ein noch schwierigeres Werk, wodurch er folgenreich für das Judentum wirkte. Bisher hatten die Karäer die heilige Schrift gewissermaßen in Beschlag genommen, die rabbanitischen Lehrer dagegen hatten sie vernachlässigt, weil der Talmud ihnen für das religiöse Leben ausreichend schien. Während die Karäer bereits eine Menge schrifterklärender Werke verfaßt hatten, war der Rabbanismus ganz arm daran[1]). Saadia, der diesen Mangel fühlte, unternahm es, die heiligen Urkunden ins Arabische, die Sprache, welche damals vom äußersten Westen bis nach Indien verstanden wurde, zu übertragen. Diese Übersetzung begleitete er mit kürzern oder längern Erklärungen, je nachdem es der Gegenstand erforderte. Drei Zwecke hatte er dabei im Auge[2]). Er wollte zunächst die heilige Schrift dem Volke zugänglich machen, dann gedachte er dem um sich greifenden Karäertume entgegen zu wirken, welches durch die eigentümliche Schriftauslegung die talmudische Tradition Lügen strafte. Er hoffte dagegen durch dieses Eindringen in Ausdruck und Sinn der heiligen Urkunden die Überlieferung und das talmudische Judentum begründen und bewahrheiten zu können. Endlich wollte Saadia dem Volkswahne und der Verkehrtheit der Mystiker entgegenarbeiten, welche die biblischen Äußerungen von Gott buchstäblich nahmen und unwürdige Vorstellungen von der Gottheit hatten, als von einem körperlichen Wesen, das Sinnesorgane, Bewegungen im Raume, Affekte und Leidenschaften besitze. Er aber huldigte der philosophischen Richtung[3]), welche Gott in seiner Erhabenheit und Vollkommenheit als Geist auffaßt. Seine Übersetzung sollte im Einverständnis mit der Vernunft und der talmudischen Tradition sein. Das war der Grundkern seiner Ansicht vom Judentume. Das, was der Talmud lehrt und einschärft, sei ebenso göttlicher Natur wie das Schriftwort, aber weder die Schrift noch die Tradition dürften der Vernunft wider-

[1]) [Wie bereits bemerkt, ist diese Ansicht nicht mehr haltbar.]

[2]) Vgl. das Fragment von Saadias Einleitung in der Londoner Polyglotte T. VI, Anfang.

[3]) [Vgl. L. Bodenheimer: das Paraphrastische der arabischen Übersetzung des Saadia in Monatsschrift Jahrg. 4, S. 23—33, Wolff: Zur Charakteristik der Bibelexegese in Stades ZATW. Jahrg. 1885, S. 20 ff., ferner Hartwig Derenbourg in der Vorrede zu Bachers Edit. des Hiobkommentars (Paris 1899) S. VIII ff. und Schmidel, Randglossen zu Saadias Pentateuchübersetzung in Monatsschrift Jahrg. 1901 und 1902.]

sprechen. Der Widerspruch ist nach Saadias Auffassung nur Schein; durch seine Übersetzung und Erklärungsweise suchte er diesen Schein zu beseitigen. Zu diesem Zwecke bediente er sich der Umdeutung des Wortsinnes, welche oft nicht ohne Willkür und Gewalt geschieht. Saadia ging so weit, zu behaupten — um nicht ein böses Prinzip, den Satan, Gott gegenüber zu stellen, wie das Christentum es tut — daß der Satan, welchen der Dichter des Buches Hiob als Versucher einführt, nicht eine dämonische Gewalt, sondern ein menschlicher Gegner des frommen Dulders gewesen sei. „Denn", meinte er, „wollte man annehmen, daß ein Engel Neid und Eifersucht empfinde, so müßte man auch zugeben, daß er auch andere Leidenschaften und sinnliche Begierden hat, was aber dem Begriffe von Engel widerspricht"[1]). Wie Saadia der erste Rabbanite war, der einen Kampf gegen das Karäertum eröffnete, so war er auch der erste, der das Judentum mit den Ergebnissen des philosophischen Denkens in Einklang zu bringen suchte (rationalisierte). Er hielt seine Übersetzungstätigkeit für so verdienstlich, daß er hoffte, dadurch von Gott Vergebung seiner Sünden und Anteil an der jenseitigen Glückseligkeit zu erlangen[2]). Der arabische Stil, den er bei der Übersetzung anwendete, ist rein und zierlich. Er zeigte auch darin eine Meisterschaft, daß er öfter in der Übersetzung solche arabische Wörter wählte, die lautlich dem Hebräischen entsprechen. Saadia schrieb auch, was sonst die arabisierenden Juden selten taten, mit arabischen Schriftzügen[3]), weil er auch auf mohammedanische Leser gerechnet hat.

Wiewohl Saadia in seiner Bibelübersetzung eine hohe Geisteskraft und Selbständigkeit bewährt, so sind seine Leistungen doch nicht sehr hoch anzuschlagen[4]). Schon der Umstand, daß er die Schrift nicht ihre eigene Sprache sprechen ließ, sondern bald die talmudische Überlieferung, bald die philosophische Überzeugung in Wortbedeutung und Satzverbindung wiederfinden wollte, mußte ihn die richtige Er-

[1]) Vgl. das Fragment aus Saadias Hiob-Kommentar in Munks Notice sur Saadias p. 8. [Vgl. jetzt in der Ausgabe von Bacher: Oeuvres complètes de R' Saadia, Bd. V, (Paris 1899), S. 11.]

[2]) Schluß zur Psalmenübersetzung, vgl. Note 20.

[3]) Ibn-Esras Kommentar zur Genesis 2, 11. Folgt auch daraus, daß Mohammed Ibn Ishak, ein Mohammedaner, der nicht lange nach Saadia gelebt, dessen Schriften gelesen und beurteilt hat.

[4]) [Vgl. jedoch das anderweitige Urteil bei Steinschneider, a. a. O., S. 55 unter Abschnitt D.]

klärung verfehlen lassen. Er nahm die Schriftauslegung (Exegese) in den Dienst der Tradition und Zeitphilosophie und trug in den Text mehr hinein als der Wortsinn zuließ. Auch war ihm die wahre Bedeutung des hebräischen Sprachschatzes nicht erschlossen, die hebräische Sprachkunde befand sich noch auf der Stufe der Anfänge, und Saadia hat sie nur wenig über diese Stufe gehoben. — Gleichzeitig mit der Übersetzung arbeitete Saadia eine Art hebräische Grammatik in arabischer Sprache aus und verfaßte auch ein hebräisches Lexikon (in hebräischer Sprache: Iggaron)[1]. Aber auch in diesem Punkte verfehlte er oft das Richtige in Spracherscheinung und Wortbedeutung. Indessen sind seine exegetischen und grammatischen Leistungen insofern von Bedeutung, als er innerhalb des rabbanitischen Kreises Bahn gebrochen und Bibelerklärung und Sprachforschung in ausgedehntem Umfange als neue Fächer eingeführt hat. Selbst seine Irrtümer wirkten belehrend für die Folgezeit.

In seiner Erklärung zum ersten Buche des Pentateuchs hatte Saadia neuerdings die Karäer angefeindet. Er hatte sich namentlich bemüht zu beweisen, daß der karäische Festkalender nicht im Sinne der heiligen Schrift sei. Er ging aber darin so weit, zu behaupten, daß das rabbanitische Kalendersystem sogar mit dem neunzehnjährigen Zyklus und den Verschiebungen mancher Feste nicht später eingeführt worden sei, sondern von jeher auch in der Zeit des zweiten Tempels und in der biblischen Periode im Gebrauche gewesen[2]. — Durch die Angriffe auf das Karäertum hatte er in ein Wespennest gestochen und erweckte gegen sich einen Schwarm von Gegnern. Die Karäer hatten bis dahin die Waffen gegen das talmudische Judentum geschwungen, ohne Gegenwehr zu finden. Es war ihnen daher sehr ungelegen, daß ein Rabbanite mit Geist und Wissen ausgestattet, gegen sie in die Schranken trat. Es entstand

[1] [Die Einleitung, hebräisch und arabisch, hat Harkavy veröffentlicht in Studien und Mitteilungen T. V, S. 40—59; vgl. hierzu auch Bacher in RÉJ. XXIV, S. 307 ff., wonach die erste Vorrede nur hebräisch war. Eine Probe aus dem Werk selbst gibt Harkavy in Hagoren I, S. 89—90 und VI, S. 26—30; aus einem anderen sprachwissenschaftlichen Werk ebendort S. 30 bis 38. Vgl. ferner Bacher: Die Anfänge der hebräischen Grammatik S. 38 bis 40 über Saadias sprachwissenschaftliche Werke.]

[2] Polemik des Salmon ben Jerucham gegen Saadia Alphabet IV. und Gutachten R' Haïs handschriftlich, in deren Besitz mich die Güte des Herrn Luzzatto gesetzt hat. [Vgl. hierüber jetzt Rabbinowitz, S. 285, Anm. 1 und Bornstein a. a. O., S. 160.]

daher ein lebhafter Kampf zwischen den beiden Bekenntnissen, der insofern nützlich war, als er das wissenschaftliche Interesse weckte. Ein Hauptgegner Saadias war der Karäer Salmon ben Jerocham (Ruchaïm). Dieser Karäer (geb. in Fostat 885 st. um 960), der in Palästina lebte[1]), nur um einige Jahre älter als Saadia war, und den die Karäer fälschlich als dessen Lehrer ausgaben, hatte sich nicht über die Mittelmäßigkeit seiner Glaubensgenossen erhoben. Er war eine heftige, gallige Natur, welche wissenschaftliche Fragen mit Keifen und Schimpfen erledigen zu können vermeinte. Als Salmon ben Jerocham von Palästina wieder nach Ägypten gekommen war und gewahrte, daß Saadias schriftliche und mündliche Angriffe auf das Karäertum sogar in karäischen Kreisen Eindruck gemacht und Zweifel erweckt hatten, brach er in eine Art Wut gegen den jungen geistvollen, rabbanitischen Schriftsteller aus und nahm sich vor, eine doppelte Entgegnung auszuarbeiten, in hebräischer Sprache für Kundige und in arabischer für das Volk. In der hebräischen Polemik, die aus achtzehn alphabetischen Stücken in elenden Knittelversen besteht (Milchamot)[2]), behandelte er Saadia wie einen Buben, und die ganze Schrift ist durchweht von Schmähsucht und Grobheit. Nicht wegen ihres Inhaltes oder ihrer Form, sondern wegen der Art und Weise, wie die Karäer ihre Irrtümer zu beschönigen suchten, verdient die polemische karäische Schrift einige Beachtung. Sie ist in Form eines Sendschreibens an die karäischen Gemeinden Ägyptens abgefaßt.

Zuerst versuchte Salmon die Behauptung Saadias zu widerlegen, daß es neben der schriftlichen Lehre noch eine mündliche gäbe. Gäbe es eine solche, so dürfte das Schriftwort nicht davon schweigen. Der Talmud, der sich als die mündliche Lehre ausgibt, sei voll von

[1]) [Über Salmon ben Rucheim vgl. jetzt Poznański in JQR. VIII, S. 684 ff. und XVIII, S. 220—222. Danach ist Salmon c. 915—920 geboren, stammte nicht aus Fostât, sondern vielleicht aus Palästina und hat seine Streitschrift wohl erst 940 verfaßt. Über seine Kommentare, die nicht vor dem 6. Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts verfaßt sind, vgl. Steinschneider a. a. O. § 76—78 und S. 340; über den Charakter derselben vgl. auch Poznański in JQR. XIII, S. 336—338. Die in der nächsten Anmerkung angeführte Mugaddima ist gefälscht.]

[2]) Von den Milchamot des Salmon sind abgedruckt Einleitung und erstes Alphabet in Orient Litbl. Jahrg. 1846 col. 23, 163, 211 und ein Fragment daraus in Pinskers Likkute Beilagen S. 18. Der größte Teil ist noch Manuskript in mehreren Bibliotheken.

Kontroversen und Meinungsverschiedenheiten und enthalte lauter Unsicherheit, der eine behauptet dieses, der andere jenes. Die sieben Beweise, welche Saadia für die Notwendigkeit der mündlichen Überlieferung als Ergänzung zur schriftlichen aufgestellt hat, widerlegte Salmon nicht ohne Geist. Dann setzte er weitschweifig auseinander, daß der rabbanitische Festkalender nicht aus uralter Zeit stamme, da ihn der Talmud selbst nicht kenne. Er warf Saadia vor, daß er sich mit den Talmudlehrern in Widerspruch gesetzt habe. Dann suchte Salmon mit schwachen, grammatischen Gründen die Lehre der Karäer zu beweisen, daß man am Sabbat kein Licht und Feuer, wenn auch vor Sabbat angezündet, brennen lassen dürfe, da auch solches eine Verletzung der Sabbatruhe sei. Er warf im Verlaufe seiner Streitschrift den Rabbaniten vor, daß sie vom Wege der Wahrheit abgewichen seien, Unerlaubtes gestatteten und Erlaubtes verböten, die Berührung mit unreinen Personen und Gegenständen ungescheut übten. Sodann kehrte Salmon seine Geschosse gegen den Talmud. „Gegen unsern Lehrer Anan hat er (Saadia) seine Zähne gefletscht, weil dieser gegen seine Weisen die Waffen geschliffen. Nun darum soll mein Köcher gegen ihn klirren, alle meine Pfeile will ich gegen ihn abdrücken, will die Gräuel deiner Lehrer aufdecken." Salmon ging darauf die agadischen Aussprüche durch, welche von Gott in menschlicher Weise sprechen, deckte die Blößen jener mystischen Schriften auf, welche Gott Gliedmaßen und räumliche Ausdehnung beilegen (Schiur Komah o. S. 216), für deren unwürdige Auffassung von Gott er sämtliche Rabbaniten verantwortlich machte, ohne zu bedenken, daß sie nur Ausgeburten einzelner Gedankenlosen waren.

Ben Rucheîm war übrigens nicht der einzige Karäer, der Saadias Angriffe auf das Karäertum abzuwehren suchte. Als wenn die Existenz ihres talmudfeindlichen Bekenntnisses dadurch gefährdet wäre, eiferten sie gegen den jungen Rabbaniten von Fajjûm, der mit Geist und Mut diese Neuerung bekämpfte. Noch zwei oder drei karäische Lehrer von Bedeutung zogen gegen ihn, teils in eigenen Schriften, teils gelegentlich, zu Felde. Joseph Roëh[1]), Hassan ben Maschiach und Ibn-Sakaweihî, wenn dieser nicht mit einem der beiden ersten identisch ist[2]). Joseph ben Abraham

[1]) Frankel, Monatsschrift Jahrg. 1871, S. 114. [Über dessen spätere Lebenszeit — er schrieb 1036—1037 — vgl. Harkavy in RÉJ. VII, S. 197 und jetzt Poznański in JQR, XIX, S. 63—65.]

[2]) [Über diese karäischen Gegner Saadias vgl. jetzt Poznański in JQR.

Roëh (Abu-Jakob Albassir)[1]), der wegen seiner Blindheit und seiner „die Leuchte" betitelten Schrift „der Hellsehende" genannt wird, viele Reisen gemacht hatte, mit der arabischen Schulweisheit vertraut war und mehrere Sprachen verstand, verfaßte mehrere philosophische Schriften in scholastischem (mutazilitischem) Geiste und auch religiös gesetzliche Abhandlungen teils in hebräischer, teils in arabischer Sprache. Indessen hat ihn keines seiner Werke so berühmt gemacht, wie dasjenige, worin er gegen das System der Verwandtschaftsübertragung (o. S. 228 f.) angekämpft hat. Manche Eheverbindung, welche ältere Karäer als Blutschande gebrandmarkt hatten, gestattete er einzugehen. In einem seiner Werke (Maor) polemisierte Joseph Roëh gegen Saadia (910—930). — Hassan ben Maschiach, Verfasser eines praktisch-religiösen Werkes, schrieb eine eigene Abhandlung gegen den Fajjûmiten[2]).

Wenn die karäischen Schriftsteller glaubten, durch heftiges Poltern und Schmähen Saadia zum Schweigen zu bringen, so hatten sie sich geirrt. Er blieb ihnen die Antwort nicht schuldig, rechtfertigte seine Behauptungen und war stets schlagfertig. Zwei polemische Schriften erließ er noch gegen das Karäertum in arabischer Sprache, eine Schrift der Unterscheidung (Tamjiz)[3]) und eine gegen Ibn-Sakaweihi[4]). Sämtliche gegenkaräische Arbeiten Saadias sind ein Raub der Zeit geworden und nur aus der Erinnerung Späterer bekannt. Überhaupt haben sich von Saadias Schriften nur wenige erhalten; selbst seine talmudischen Arbeiten, die methodisch angelegt waren, sind untergegangen, eine Einleitung in den Talmud, Übersetzungen der Mischna und eine arabische Abhandlung über zivilrechtliche und rituelle Themata[5]). Seine Leistungen verbreiteten aber

XVIII, S. 212 ff. Gegen Ibn Sakaweihi verfaßte Saadia eine Streitschrift unter dem Namen: Kitâb al-Rudd' alâ Ibn Sakaweihi, wovon Hirschfeld in JQR. XVI, S. 105—112 und Harkavy ebendort S. 656—657 Fragmente veröffentlichten. Zu erwähnen ist noch Ben Suta oder ben Sita, über den zu vergleichen ist Poznański in der Monatsschrift, Jahrg. 1897, S. 203—212 und JQR. XVIII, S. 212, Nr. 1.]

[1]) Vgl. über ihn Pinsker Likkute Nr. 14. In Maor polemisierte Joseph gegen Saadia, zitiert von Jephet ben Zaïr in Dod Mardochaï und anderen Schriftstellern.

[2]) Sendschreiben des Sahal Abulsari.

[3]) [Fragmente hiervon in JQR. XIII., S. 655 ff. und XVI., S. 102 ff.]

[4]) Note 20. [Über Fragmente dieses Werkes vgl. oben.]

[5]) [Einiges hat sich doch erhalten; vgl. die Bemerkungen zu Note 20, I.]

seinen Ruf in den Gemeinden des afrikanischen und morgenländischen Kalifats. Der greise Isaak Israeli (o. S. 267) las mit Gier Saadias Schriften, und sein Jünger Dunasch ben Tamim verschlang sie[1]). Auch nach dem Sitze des Gaonats war Saadias klangvoller Name gedrungen und lenkte die Aufmerksamkeit der Stimmführer auf ihn[2]).

Die suranische Hochschule war nämlich in klägliche Verkümmerung geraten, und es war ein solcher Mangel an gelehrten Männern eingetreten, daß der Exilarch David ben Sakkaï genötigt war, einen Weber von Profession, mit Namen Jom-Tob Kahana ben Jakob (Haï ben Kimoj), mit der Gaonwürde zu bekleiden. Allein dieser starb nach zweijähriger Funktion (926—28). Der pumbaditanische Gaon Kohen-Zedek, der seiner Hochschule die ausschließliche Geltung zuzuwenden sich bestrebte, hatte den Exilarchen, mit dem er wieder versöhnt war, bestimmt, die suranische Akademie ganz eingehen zu lassen, den Rest der Mitglieder nach Pumbadita zu versetzen, und einen Titular-Gaon von Sura zu ernennen, der seinen Sitz in Pumbadita haben sollte. Schon war ein Sohn eines pumbaditanischen Gaon, namens Nathan ben Jehudaï, mit dieser Titularwürde bekleidet, als er plötzlich starb[3]). Sein plötzlicher Tod scheint von den Zeitgenossen als ein Fingerzeig angesehen worden zu sein, daß es ein sündhaftes Beginnen sei, die alte ehrwürdige Hochschule von Sura eingehen zu lassen. Der Exilarch David beschloß daher, die Vakanz wieder zu besetzen, und hatte dafür zwei Männer im Vorschlag: Saadia und einen sonst unbekannten Zemach ben Schahin, der von altem Adel war. Über die Wahl eines dieser beiden beriet sich der Exilarch mit dem blinden Nissi Naharwani,

[1]) Ebend. bei Tamim in dessen Jezirah-Kommentar, zum Teil abgedruckt Orient. Literbl., Jahrg. 1862, col. 563.

[2]) [Saadia hatte sich wiederholt im Orient, am Sitz der Hochschulen, aufgehalten, auch in Syrien und Palästina. Dort griff er auch in den seit dem Jahre 921 von Jerusalem aus entbrannten Kalenderstreit ein, zwischen dem die geistige Suprematie für das heilige Land anstrebenden Aaron (?) ben Meïr und den babylonischen Hochschulen, zu welchem Zweck Saadia auch das in einigen Fragmenten noch erhaltene Sefer ha-Moadim verfaßt hat. Vgl. über diesen Gegenstand die genannte, das gesamte Material behehandelnde Studie von Bornstein und Abr. Epstein in Hagoren V, S. 118 bis 142. Über seine Reisen siehe Schechters Saadyana Nr. 50, S. 133 bis 135; vgl. ferner Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[3]) Nathan Babli Jochasin, Scherira Sendschreiben. [ed. Neubauer, S. 39 Ende.]

dessen Rat um so uneigennütziger war, als er selbst mit Rücksicht auf seine Blindheit die Gaonwürde abgelehnt hatte. Nissi stimmte für Zemach, nicht deswegen, weil er gegen Saadia etwas einzuwenden hatte; im Gegenteil, er spendete ihn überschwengliche Lobeserhebungen. „Saadia übertrifft an Weisheit, Frömmigkeit, Beredsamkeit alle seine Zeitgenossen", sprach Nissi, „aber er besitzt einen festen, unabhängigen Sinn, der vor nichts zurückschreckt." Von diesem unbeugsamen Sinn Saadias fürchtete Nissi, der ihn richtig beurteilte, einen Ausbruch von Reibungen zwischen ihm und dem Exilarchen, der in dem suranischen Gaon nur ein gefügiges Werkzeug brauchte, um die Anmaßung der pumbaditanischen Hochschule niederhalten zu können. Nichtsdestoweniger entschied sich David für Saadias Wahl[1]). Er wurde aus Ägypten nach Sura berufen und förmlich zum Gaon ernannt (Mai 928)[2]). Es war ein Ausnahmefall, daß eine auswärtige Persönlichkeit, die nicht eine Reihe von Jahren an den talmudischen Schulen zugebracht hat und von Stufe zu Stufe auf der Leiter der Ämter aufgestiegen war, zur höchsten Würde nächst dem Exilarchen erhoben wurde. Außerdem war Saadia im Grunde mehr durch wissenschaftliche Leistungen als durch talmudische Gelehrsamkeit bekannt. Mit Saadias Berufung zum Gaonate hat Babylonien gewissermaßen die Suprematie, die es sieben Jahrhunderte über die Judenheit aller Länder besessen hatte, an das Ausland abgetreten und die philosophische Wissenschaft zur Gleichberechtigung mit dem Talmud erhoben. Der Forschergeist, welcher mit Anan, dem Stifter des Karäertums, aus den Hallen der Hochschulen verbannt worden war, hielt in Saadia seinen feierlichen Einzug in dieselben[3]).

Saadia verlieh durch seine Persönlichkeit und seinen Ruf der suranischen Hochschule einen neuen Glanz, und während seines Präsidiums trat Pumbadita in den Schatten. Die Lücken, welche im akademischen Kollegium entstanden waren, suchte er zu ergänzen; er berief würdige, wenn auch junge Männer zu den akademischen Ämtern und war seinen Berufspflichten treu. Mit welchen Ge-

[1]) Wörtlich nach den Berichten des Nathan Babli das. [Neub. a. a. O. II, S. 80.] [2]) Scherira das.

[3]) [Die Behauptungen in diesem Satz sind, wie bereits wiederholt bemerkt, nicht haltbar.]

[4]) Scherira bemerkt dies in seinem Sendschreiben mit einem hämischen Seitenblick [Neub. a. a. O. I, S. 40 Afg.].

fühlen mag er zum ersten Male die Lehrhallen betreten haben, wo die großen amoräischen Autoritäten gewirkt hatten. Bald aber mußte ihm sein gesunder Sinn sagen, daß von der ehemaligen Größe kaum noch ein Schatten geblieben war, daß die hochtönenden Titel und Würden nur noch Scheindinge waren, daß der Todeswurm bereits an diesen heiligen Altertümern nagte. Das Exilarchat, der Gipfel des jüdisch-babylonischen Gemeinwesens, war ohne innern Wert und in steter Reibung mit den Hochschulen, statt mit ihnen in Einklang zu wirken. Ohne offizielles Ansehen bei Hofe konnte das Exilarchat sein Dasein nur von den Höflingen und Machthabern des Tages gewissermaßen erkaufen[1]), aber eben so gut durch Mehrgebot von einer andern Seite in den Staub gedrückt werden. Die mühsam gefristete und erkaufte Stellung erforderte bedeutende Summen, und diese wurden vom Volke durch Gewalt und mit Willkür erpreßt. Und wie beim Exilarchat sah es auch in den akademischen Kollegien aus. Korruption und Volksbedrückung waren an der Tagesordnung, um nur recht viele Mittel zur Behauptung der Würde zu erlangen[2]). Redlicher Sinn, Tugend, innere Frömmigkeit waren den Stimmführern ganz abhanden gekommen. Der Exilarch David sandte einst seinen Sohn aus, um von den Gemeinden außerordentliche Geschenke einzutreiben, und als die Gemeinde von Fars (Hamadan?) dieselben verweigerte, legte sie David in den Bann, machte davon dem Wesir Anzeige, dieser wiederum dem Kalifen, der dafür der Gemeinde bedeutende Strafgelder auflegte. Und die Gaonen der Hochschulen hatten kein Wort des Tadels dafür[3])! Saadia selbst, so sehr auch sein hoher Sinn über manche Vorgänge empört war, mußte schweigen, denn seine Stellung war noch zu neu. Auch hatte ihm gerade seine Größe Feinde erweckt, die auf seinen Sturz lauerten. Nicht bloß Kohen-Zedek war eifersüchtig auf ihn, weil Pumbadita durch ihn verdunkelt wurde, sondern ein junger Mann aus Bagdad, von tiefen Kenntnissen, großen Reichtümern und bedeutendem Einflusse, Aaron (Kaleb) Ibn-Sarǵadu[4]), war mißgünstig auf

[1]) [Vgl. Abraham ibn Daud im Sefer ha-Kabbala, ed. Neubauer, a. a. O. I, S. 65: והיו קונים נשיאותם מן המלכים כמו מוכסים.]

[2]) Diese grelle Schilderung beruht teils auf den mitzuteilenden Tatsachen, teils auf den Nachrichten des Zeitgenossen Sahal Abulsari in dessen Sendschreiben bei Pinsker [Teil II] S. 31.

[3]) Nathan Babli das.

[4]) [Der richtige Name ist Kalâf ibn Sarǵadu; vgl. Harkavy bei Rabbinowitz, S. 198. Über ihn siehe jetzt Steinschneider a. a. O., § 34, S. 71.

ihn und ihm feindlich gesinnt. Saadia hüllte sich daher gegenüber den tiefen Schäden in dem jüdischen Gemeinwesen Babyloniens in Schweigen, da er erst festen Boden in seinem Wirkungskreise gewinnen wollte. Als ihm aber das unsittliche Treiben der Vertreter des Judentums zu arg und sein Rechtsgefühl zu sehr verletzt wurde, und als man ihm gar zumutete, sich an Schlechtigkeiten zu beteiligen, konnte er nicht mehr an sich halten und offenbarte seinen unbeugsamen Charakter.

Ein geringfügiger Vorfall hatte die ganze sittliche Verderbtheit der jüdischen Würdenträger grell ans Tageslicht gezogen. Ein Prozeß um eine bedeutende Erbschaft war vom Exilarchen David aus Rücksicht auf reichen Gewinn nicht ganz gewissenhaft entschieden worden. Um das Erkenntnis rechtskräftig und unangreifbar zu machen, verlangte David die Unterschrift der beiden Gaonen unter die von ihm ausgestellte Urkunde. Der greise Kohen-Zedek hatte nichts dagegen einzuwenden und erteilte seine Zustimmung. Saadia aber mochte nicht einer Ungerechtigkeit seinen Namen leihen. Auf das Drängen der Parteien gab er den Grund seiner Weigerung an. Der Exilarch David, dem nun doppelt daran lag, Saadias Unterschrift zu haben, ließ ihm durch seinen Sohn J e h u d a kraft seiner Würde die Weisung zugehen, ohne Umstände das Aktenstück zu unterschreiben. Saadia entgegnete ruhig, das Gesetz verbiete ihm solches; denn es schreibe vor, in Rechtssachen keine Rücksicht auf groß oder klein zu nehmen. Abermals sandte David seinen Sohn zu Saadia, und ließ ihm mit Amtsentsetzung drohen. Jehuda schlug anfangs einen sanften Ton an und beschwor Saadia, keine unangenehmen Reibereien zu veranlassen. Als er ihn aber standhaft fand, und er des Hin- und Hergehens müde war, hob er die Hand gegen Saadia auf und forderte ungestüm dessen Unterschrift. Saadias Leute warfen aber den Frechen hinaus und verrammelten die Tür des Sitzungssaales. David ben Sakkaï, der sich für beschimpft hielt, entsetzte darauf den Gaon seines Amtes, legte ihn in den Bann und ernannte auf der Stelle einen Nachfolger, J o s e p h ben Jakob ben S a t i a, einen jungen Mann, der Saadias Schüler hätte sein können. Saadia war aber nicht der Mann, sich durch Gewaltstreiche einschüchtern zu lassen. Er erklärte seinerseits David seiner Würde als Exilarch

Exzerpte aus seinem Pentateuchkommentar bei Tanchum aus Jerusalem gibt Harkavy in der Beilage חדשים וגם ישנים Nr. X, zu Rabbinowitz' hebräischer Übersetzung von Graetz Band VII. (דברי ימי ישראל Bd. V.) S. 23.]

für entsetzt und ernannte gemeinschaftlich mit seinem Anhange dessen Bruder Josia Hassan zum Exilsfürsten (930)[1].

Sofort bildeten sich zwei Parteien in Babylonien, eine saadianische und eine davidische. Zu Saadia hielten sämtliche Glieder des suranischen Kollegiums, viele angesehene, verdienstvolle und gelehrte Männer Bagdads[2]), und darunter auch die Söhne Netiras[3]), welche den Einfluß ihres Vaters geerbt hatten. Gegen ihn waren Aaron Ibn-Sarǵadu, sein Anhang und wahrscheinlich auch Kohen-Zedek mit dem pumbaditanischen Kollegium. Beide Parteien appellierten an den Kalifen Almuktadir und bestachen die Günstlinge und Höflinge, um den Herrscher günstig für ihre Sache zu stimmen. Ibn-Sarǵadu ließ es sich 10000 Denare kosten, um Saadias Enthebung vom Gaonate durchzusetzen[4]). Der Kalife wollte beide Parteien vernommen wissen und ließ ein förmliches Verhör in Bagdad anberaumen unter dem Vorsitze des Wesirs Ali Ibn-Isa, dem viele Großwürdenträger beiwohnten[5]). Der Streit wurde indessen nicht ausgetragen, wahrscheinlich wegen der vielen Wesire, die in den letzten zwei Regierungsjahren des Kalifen Almuktadir aufeinander folgten, und der Unruhen, die während dieser Zeit in der Hauptstadt herrschten (930—932). Saadia behauptete sich während dieser Zeit als Gaon, hatte aber einen Gegen-Gaon an Joseph ben Satia; ebenso bestanden in dieser Zeit zwei Gegen-Exilarchen: David und sein Bruder Josia Hassan.

Erst als der Kalife Almuktadir in einem Aufruhr erschlagen worden (Oktober 932) und der bettelarme Kahir als Kalife ausgerufen wurde — der sich zum Huldigungsakt erst Kleidungsstücke ausleihen mußte — obsiegte diejenige Partei, welche mehr Summen für die leere Schatulle des Kalifen liefern konnte, und das war die davidische. Der Exilarch verschwendete die von den Gemeinden erpreßten Einnahmen, um den Sturz seines Gegners herbeizuführen. So wurde es Saadia endlich von seiten des Kalifen untersagt, als

[1]) Nathan Babli das.; Abraham Ibn-Daud. Scherira Sendschreiben. [ed. Neub. S. 65, vgl. Anecdota II, S. 80—81.] Vgl. Harkavy in Frankel-Graetz Monatsschrift 1882, S. 167.

[2]) Nathan Babli, Maßudi in Note 20.

[3]) [Isaak und Sahl; vgl. Harkavy in der Festschrift für Berliner S. 37 bis 38, Friedländer in JQR. XVII., S. 753.]

[4]) [Nach Nathan Babli im Juchasin, ed. Schullam, Krakau 117b waren es 60000.]

[5]) Maßudi bei de Sacy Chrestomathie arabe I 350, Note 52.

akademischer Präsident zu fungieren, vielleicht auch in Sura zu weilen (anfangs 933). Der Gegen-Exilarch Hassan wurde nach Chorasan verbannt, wo er später sein Grab fand[1]). Saadia lebte darauf vier Jahre zurückgezogen in Bagdad (933 bis 937) als Privatmann. Unbegründet ist aber die Nachricht, daß ihm der Exilarch David nach dem Leben getrachtet habe, und daß er deswegen genötigt gewesen sei, sich zu verbergen[2]). Aber seine Gesundheit hatte durch die jahrelangen Streitigkeiten und Kränkungen gelitten, er wurde schwermütig. Sein Trübsinn störte indessen seinen Geist nicht. Er verfaßte gerade während der Zurückgezogenheit seine besten Schriften, die den Stempel der Gedankenfrische und Originalität an sich tragen. Er schrieb talmudische Abhandlungen, dichtete poetanische Stücke und reimlose Gebete voll religiöser Wärme, stellte eine vollständige Gebetordnung (Siddur) nach Art der Amramschen (o. S. 261)[3]) und die Regeln der Kalenderordnung (Ibbur) zusammen, polemisierte gegen den Massoreten Aaron ben Ascher aus Tiberias und war überhaupt während dieser Zeit schriftstellerisch fruchtbar[4]).

Die Höhe seiner Leistungen besteht aber in seinen philosophischen Arbeiten, die er in zwei Schriften niedergelegt, in einem Kommentar zum Buche der Schöpfung (Sefer Jezirah) und in einem großen Werk über „Glauben und Glaubenslehren"[5]), beide in arabischer Sprache. Saadia war der erste, der ein ziemlich vollständiges religionsphilosophisches, gegliedertes System aufgestellt hat. Denn wiewohl die karäischen Lehrer breite philosophische Auseinandersetzungen liebten und sie oft bei unpassenden Gelegenheiten anzubringen pflegten, so haben sie es weder bis dahin, noch überhaupt zu einem umfassenden, abgerundeten Religionssystem gebracht. Aber auch die Araber hatten bis dahin noch keine systematische Philosophie erzeugt. Saadia hat demnach aus seiner eigenen Denkkraft heraus das Gebäude einer jüdischen Religionsphilosophie aufgeführt, wenn er auch der arabisch-mutazilitischen Schule philosophische Themata und die Methode der Behandlung entlehnt hat.

Als Saadia seinen Kommentar zu dem halb mystischen und

[1]) Nathan Babli, Scherira; vgl. Note 20.

[2]) Dieselbe Note.

[3]) [Über Saadias Siddur vgl. jetzt Bondi im Rechenschaftsbericht der Jüdisch-literarischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1904, S. 1—37.]

[4]) Das.

[5]) [Der Titel lautet vielmehr: Religion und Dogmen].

halb philosophischen „Buch der Schöpfung“[1]) schrieb, dessen Ursprung noch immer nicht gefunden ist, und das neben tiefen Gedanken kindische Spielereien enthält, war sein Denken noch unreif. Nicht nur hat er den Gedankengang dieses eigentümlichen Schöpfungssystems nicht erfaßt und manches hineingetragen, was demselben fremd ist, sondern auch einen eigenen Gottesbegriff aufgestellt, der an jene Lehre anstreift, welche überall im größten und kleinsten göttliche Wirksamkeit und Kraft, aber nirgends Gott gewahrt (Pantheismus). Die Allgegenwart Gottes faßte Saadia so auf, daß Gott das Leben und das Wissen der Welt sei. Wie das Leben des Organismus in jedem Teilchen vorhanden ist, so ist Gott in allen Teilen des Weltalls gegenwärtig, in Bergen, Strömen, Meeren. Und wie das Wissen nicht wechselt mit dem Wechsel der Dinge, so wechselt auch Gott nicht in dem Gewoge der Erscheinungen im Weltall. Und, wie die Erkenntnis nicht befleckt werden kann, so kann Gott, obwohl in allen Dingen seiend, nicht von ihnen befleckt werden. Aber obwohl er im Weltall und in allen Teilen desselben ist, so ist er doch erhaben darüber, führt und leitet es, wie der Geist der Seele innewohnt und doch mehr ist, als diese und sie leitet. Wie ist aber diese tatsächliche Gegenwart Gottes in allen Dingen denkbar? Oder, inwiefern ist er das Leben und die Seele des Weltalls? Diese Frage beantwortet Saadia auf eine sonderbare Weise. Gott hat alle Dinge mit feiner Luftströmung durchdrungen und durchzogen, er selbst stehe mit der Atmosphäre in unmittelbarer Verbindung. So ist er vermöge dieses Äthers in allen Teilen der Welt; denn es gibt keinen noch so harten Körper, der nicht in seinen Poren Luft enthielte. Vermittelst dieser Atmosphäre wirke Gott im Weltall, indem er sie bewege, und diese die Bewegung weiter fortpflanze. So angeschaut, könne das Schriftwort ganz buchstäblich verstanden werden, worin es heißt: „Ich (Gott) bin im Himmel oben und auf der Erde unten“, und: „Alles, was Gott will, tut er im Himmel und auf Erden“. Sein Wille wirke in jedem Augen-

[1]) Ich habe früher das Sefer Jezirah in die gnostische Zeit gesetzt, bin aber davon zurückgekommen, weil darin einige Termini aus der arabischen Zeit vorkommen und gestehe, nicht zu wissen, wohin es zu plazieren ist. Wahrscheinlich ist es in Tiberias entstanden. [Das Sefer Jezirah ist wohl sicher im 9. Jahrhundert entstanden; vgl. Ph. Bloch in Winter und Wünsches Anthologie, Trier 1892/93, Bd. III, S. 244. Es ist herausgegeben von L. Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1894, wozu jedoch zu vgl. Epstein in der Monatsschrift, Jahrg. 1895, S. 46 ff. u. S. 134 ff.]

blick mittels der Luft auf die Dinge, gestalte und verändere sie. Dieses Luftmittel nenne die heilige Schrift die Herrlichkeit Gottes (Kabod), die talmudische Ausdrucksweise dafür sei Schechinah, und das Buch der Schöpfung bezeichne es durch „Geist des lebendigen Gottes“. Vermöge desselben teile Gott seinen Auserwählten höhere Erkenntnis mit, und die heilige Schrift bediene sich dafür des Ausdruckes: „Es ruhe auf ihnen der Geist Gottes“. Auch Mut und Tapferkeit verleihe Gott vermöge desselben Mittels seinen Berufenen; er habe ehemals dadurch seine Propheten begeistert, seine Offenbarung am Sinaï verkündet und alle Wunder und Zeichen bewirkt[1]). Diese saadianische Auffassung verrät das mühsame Ringen, das dunkle Rätsel zu lösen, wie Gott erhaben über die Welt und doch jeden Augenblick eingreifend in ihre Werkstätte zu denken sei. Dem unreifen Lebensalter gehört auch Saadias wunderliche Spielerei an, die Zehngebote mit den zehn Grundeigenheiten der Dinge aus der aristotelischen Philosophie in Verbindung zu bringen[2]).

Diese unreifen Gesichtspunkte hat Saadia bei dem Aufbau seiner Religionsphilosophie (Emunot we-Deot) einige Jahre später (934)[3]) ganz fahren lassen, so daß sich keine Spur mehr davon findet. Er verfaßte dieses religions-philosophische Werk, um den irrtümlichen Ansichten seiner Zeitgenossen über die Bedeutung des Judentums zu begegnen und sie zu berichtigen, einerseits wegen der Ungläubigen und Zweifler, welche dem Judentum den Boden entzogen, und anderseits wegen der dummgläubigen Masse, welches jedes Nachdenken über Religion als Gottesleugnen verketzerte[4]). „Mein Herz ist be-

[1]) Kommentar zum Sefer Jezirah (handschriftlich arabisch und hebräische Übersetzung in mehreren Bibliotheken) zu Abschnitt IV, Halachah 1. [Der arabische Kommentar wurde ediert von Lambert, Paris 1891 (H.).] [Über Saadias Änderungen im Text des Sefer Jezirah vgl. Epstein in der Monatsschrift Jahrg. 1893, S. 117—120.]

[2]) Das. zu I, 1 mitgeteilt von Dukes Nachal Kedumim S. 3, Note.

[3]) Note 20. [Das arabische Original, Kitâb al-Amânât-w'al-I'tiquadât hat Landauer, Leyden 1880 herausgegeben; eine andere und wohl jedenfalls die ursprüngliche Rezension des Abschnittes VII, über die Auferstehung, veröffentlichte Bacher in der Festschrift für Steinschneider, hebräische Abteilung S. 98—112, deutsche Abteilung S. 219—226.]

[4]) [Über dieses Werk vgl. J. Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia 1882, D. Kaufmann in seinem Werk über die Attributenlehre den Abschnitt über Saadia, und S. Horovitz: Die Psychologie Saadias, im Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars, Breslau 1898.]

trübt", sagt Saadia in der Einleitung, „über vernünftige Wesen und namentlich die meines Volkes, daß sie einen unlauteren Glauben und einen verworrene Vorstellung darüber haben. Die einen leugnen die sonnenklare Wahrheit und rühmen sich des Unglaubens. Andere sind in das Meer des Zweifels versunken und die Fluten des Irrtums schlagen über ihrem Haupte zusammen, und kein Schwimmer ist da, der sie faßte und herauszöge. Da mich nun die Gnade Gottes mit etwas begabt hat, wodurch ich ihnen nützlich sein kann, so halte ich es für meine Pflicht, sie durch Belehrung auf den rechten Weg zu führen. Wollte jemand einwenden: ‚Wie sollen wir uns durch philosophisches Denken zum wahren Glauben erheben, da doch viele eben das für Ketzerei und Unglauben halten?' so erwidere ich: ‚Das tun nur die Stumpfsinnigen, die Gattung solcher, welche glauben, daß jeder, der nach Indien gelangt, reich werde, oder, daß die Mondfinsternis dadurch entstehe, daß der Drache die Mondscheibe verschlinge, und ähnliches. Auf solche ist nicht viel zu hören'. Wollte aber jemand der philosophischen Spekulation die talmudische Warnung entgegensetzen: Wer über Entstehung der Zeit und des Raumes nachgrübelt, verdient nicht zu leben, so antworten wir, der Talmud könne das richtige Denken nicht verpönt haben, da die Schrift dazu anleitet und sogar auffordert. Die Warnung der Talmudweisen gelte nur der eigenen Spekulation, welche einen eigenen Weg einschlägt und die Wahrheit der Schrift nicht mit hineinzieht. Diese bodenlose Spekulation kann allerdings zum Irrtum führen, und selbst wenn sie zur Wahrheit führt, steht ihr diese nicht unerschütterlich fest, weil sie sich der Offenbarung entschlagen und Zweifel an derselben Raum gegeben hat. Aber, wenn die Philosophie an der Hand des Glaubens forscht, so kann sie nicht auf Irrwege geraten; sie findet vielmehr die Offenbarung bestätigt und ist imstande, die Einwürfe zu widerlegen, welche von seiten des Unglaubens gegen sie erhoben werden. Die Wahrheit des geoffenbarten Judentums kann als sicher vorausgesetzt werden, da sie durch Zeichen und Wunder bestätigt worden. Namentlich ist das Wunder von dem Manna, das vierzig Jahre angedauert hat, geeignet, jeden Zweifel niederzuschlagen. Denn ein anhaltendes Wunder ist einleuchtender, als ein schnell vorübergehendes; dieses könnte auf Sinnestäuschung und Betrug beberuhen, jenes dagegen, da es tagtäglich wiederkehrt, schließt jede Täuschung aus. Wollte jemand aber fragen: wenn die philosophische Spekulation dieselbe Überzeugung zutage fördert wie die Offenbarung,

so sei diese ja überflüssig gewesen, da der menschliche Verstand auch ohne göttliches Eingreifen auf die Wahrheit hätte kommen können, so entgegne ich darauf, daß die Offenbarung deswegen nötig war, weil ohne sie die Menschheit einen langen Weg hätte machen müssen, um aus eigenem Nachdenken sich die Wahrheit klar vorzustellen. Tausend Zufälle und Zweifel hätten es verhindern können. Darum hat uns Gott aller dieser Mühen überhoben und uns seine Boten gesendet, die uns Kunde von ihm gebracht und sie durch Wunder vergewissert haben"[1]).

Die saadianische Philosophie geht von der Offenbarung als einer unumstößlichen Wahrheit aus, und sucht die Glaubenslehren des Judentums durch dialektische Beweismittel zu erhärten. Saadia entwickelte zuerst die Erkenntnisquellen der Wahrheit, wodurch sie gefunden und erkannt werden könne. Es sind ihrer drei: die vergewisserte Sinneswahrnehmung, das unmittelbare Verstandesurteil und die notwendige Schlußfolgerung vom Bekannten auf das Unbekannte. Im Eifer, alle philosophischen Gedanken in der Schrift zu finden, brachte Saadia auch Verse als Belege herbei, daß auch die Offenbarungsschriften an diese drei Erkenntnisquellen appellieren. In dieser Methode sucht er nachzuweisen, daß die Ergebnisse der vernunftmäßigen Erkenntnis mit den Lehren des Judentums zusammenklingen. Er legte nach zwei Seiten hin Gewicht auf den Satz, daß das Judentum mit dem philosophischen Bewußtsein nicht im Widerspruche stehe. Der stumpfsinnigen, gedankenlosen Menge gegenüber wollte er dartun, daß das Vernunftwidrige, Unsinnige, Abergläubische, wie der Glaube an die Seelenwanderung, nicht im Judentume liege[2]), und die philosophisch gebildeten Zweifler wollte er überzeugen, daß Judentum und Vernunft nicht in klaffender Unverträglichkeit zueinander stehen[3]).

Der Unglaube hatte nämlich im morgenländischen Kalifate infolge der Philosophenschulen der Mutaziliten solche Fortschritte gemacht, daß ein arabischer Dichter, ein Zeitgenosse Saadias, Abul-Alâ, der die Gebrechen seiner Zeit geißelte, sagen konnte: „Moslemin, Juden, Christen, Magier sind in Irrtum und Wahn befangen. Die Welt hat nur zwei Gattungen von Menschen: die einen haben Ein-

[1]) Emunot Einleitung.
[2]) Das. Abschnitt VI, Kap. 7.
[3]) Das. VII, 7—10.

sicht, aber keinen Glauben, die anderen sind gläubig, aber ohne Verstand"[1]). In jüdischen Kreisen mäkelten schon manche an den Bescheiden der Gaonen und nahmen sie keineswegs mehr wie Orakelsprüche hin[2]). Der aufgeklärte Sinn blieb aber nicht bei den Bestimmungen der gaonäischen Autoritäten und auch nicht beim Talmud stehen, sondern kehrte seine Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit der Bibel und sogar gegen die Tatsache der Offenbarung. Der Karäer Salmon ben Jerucham klagt über einige seiner Zeitgenossen, daß sie nach den Schriften der Philosophen mühsam suchen, und namentlich nach den ketzerischen Schriften des jüdischen Apostaten Ibn-Arrawendi, die zur Irreligiosität Anleitung geben und Gott und seine Propheten leugnen. Wer solchen vorhält, daß es sündhaft sei, den halten sie für einen Toren und machen sich über ihn lustig. In ihren Forschungen gehen sie über Gott und seine Lehre hinweg[3]). Die Spitze des Unglaubens bildete in dieser Zeit der Rabbanite Chiwwi Albalchi[4]) aus der Stadt Balch (im ehemaligen Baktrien). Chiwwi schrieb ein Werk gegen die Bibel und Offenbarung und machte zweihundert Einwürfe gegen ihre Wahrheit geltend. Einige dieser Gründe sind von derselben Art, wie sie noch heute der Unglaube und die Aufklärung als Waffe gegen die Bibel gebraucht. Chiwwi behauptete unter anderem, es sei unglaublich, daß Gott sich dem sündhaften Geschlechte der Menschen geoffenbart und die lichten Engel vernachlässigt habe. — Wie könne Gott — warf Chiwwi ferner ein — Gefallen finden an Tempel, an Opfern, an brennenden Lampen, an Weihrauch, Duft und Weinguß! Solches vertrage sich mit der Größe Gottes nicht und könne nicht von ihm angeordnet sein. Chiwwi hob auch die Widersprüche, die in der Bibel vorkommen, hervor, um daraus die Ungöttlichkeit derselben zu folgern. Den Durchzug der Israeliten durch das rote Meer

[1]) Vgl. Weil Kalifen III, 72.

[2]) Resp. Gaonim Schaare Zedek Anfang und Schaare Teschubah Nr. 187. Dieses Responsum ist auf jeden Fall echt, wenn auch zweifelhaft, ob es von Scherira stammt.

[3]) Salmon ben Jerocham in dessen Kommentar zu Kohelet, mitgeteilt von Pinsker Likkute Text, S. 27 f. Vgl. über den Unglauben der saadianischen Zeit Maimuni Iggeret Teman ed. Amst. 125 d.

[4]) Vgl. über ihn Note 20, II [Der richtige Name dieses teils unter dem Einfluß des Magiertums, teils unter dem mohammedanischer Häretiker stehenden Kritikers ist wohl Chajaweîh; vgl. jetzt die Studie von Poznański in Hagoren VII, S. 112—137 und die Bemerkungen zu Note 20, II.]

erklärte der ungläubige Forscher von Balch durch Ebbe und Flut; Mose habe das Volk während des Zurücktretens des Meerwassers hindurchgeführt. Das Wunder des Manna in der Wüste erklärte Chiwwi ebenfalls auf natürlichem Wege, und Moses strahlendes Antlitz beim Herabsteigen vom Berge Sinaï deutete er als eine hornartige Vertrocknung der Gesichtshaut. Chiwwi war der erste rationalistische Bibelkritiker, der vor keiner Konsequenz zurückschreckte. Und dennoch fand er Anhänger in seiner Zeit, sogar Jugendlehrer verbreiteten seine ketzerischen Ansichten über das Judentum in den Schulen[1]). In der Bekämpfung von Chiwwis glaubensfeindlicher Richtung begegneten sich die beiden Gegner, Saadia[2]) und Salmon ben Jerucham. Saadia hatte noch in Ägypten gegen ihn eine Widerlegungsschrift verfaßt. In seiner Religionsphilosophie nahm er besonders Rücksicht auf diese offenbarungsfeindliche Richtung und suchte ihre Unhaltbarkeit aufzudecken, wie er auch die Einwürfe des Christentums und des Islam gegen das Judentum nicht außer acht ließ[3]).

Das saadianische System der jüdischen Religionsphilosophie nimmt seinen Ausgangspunkt — in mutazilitischer Weise — von der Erschaffenheit des Weltalls, das nicht von Ewigkeit her vorhanden gewesen sei, was weitläufig bewiesen wird aus der Übereinstimmung der dialektischen Schlußfolgerung mit dem Schriftworte. Sei das Weltall räumlich und zeitlich begrenzt, so folge daraus, daß es sich nicht selbst hervorgebracht habe, sondern notwendig einen Schöpfer voraussetze. Von diesem Punkte aus entwickelte Saadia die Grundwahrheit des Judentums von der Schöpfung aus Nichts, und widerlegte den auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Satz: aus Nichts wird Nichts. Allerdings falle es dem menschlichen Denken schwer, sich eine Schöpfung aus Nichts vorzustellen, aber da eine fehlerlose Schlußfolgerung dazu nötige, und das Gegenteil ebenso schwer zu denken sei, müsse man sich dabei beruhigen. Man dürfe nicht nach dem Endzwecke der Weltschöpfung fragen; denn der Zweckbegriff finde bei Gott keine Anwendung. Man könne aber auch annehmen, Gott habe das All geschaffen, um durch die Welt seine Weisheit kund zu geben und das Glück der Geschöpfe zu fördern.[4])

[1]) Abraham Ibn-Daud [ed. Neubauer a. a. O. I, S. 66] Saadia Ibn-Danân im Sammelwerk Chemdah Genusah von Edelmann, S. 28.

[2]) [Vgl. die Bücherliste in JQR XIII, a. a. O.]

[3]) Emunot II, 5; III gegen Ende 8 und 10. [Über Saadias Angriffe gegen die Trinität vgl. Kaufmann im Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1887, S. 29—32.]

[4]) Das. I, 1—3, 5.

Hat die philosophische Betrachtung Gott als Weltenschöpfer erkannt, so muß sie ihn sich auch als eine Einheit denken. Denn die Vielzahl in der Gottheit sei das Allerungereimteste, gegen das sich der einfache Menschenverstand sträube. Mit dem Begriffe Weltenschöpfer seien aber zugleich drei Eigenschaften Gottes gesetzt. Man könne ihn nicht anders als seiend (lebend, wirklich), als weise und als mächtig denken. Diese drei Attribute Gottes: Dasein, Weisheit und Macht machen eigentlich nur einen einzigen Begriff aus. Das menschliche Denken sei aber zu beschränkt und die menschliche Sprache zu dürftig, um diesen Begriff in einen einzigen Gedanken zu fassen, mit einem einzigen Worte zu bezeichnen, und sie seien daher genötigt, ihn in drei zu spalten. Mit der Annahme dieser drei Attribute Gottes treten wir der göttlichen Vollkommenheit nicht zu nahe, wie einige haarspaltende Mutaziliten glauben; denn sie bilden nicht einen fremden Zusatz zu seinem Wesen, sondern sind mit ihm eins[1]). Alle übrigen Eigenschaften dagegen müssen von der Gottheit ferngehalten werden, weil sie deren Vollkommenheit und Erhabenheit beeinträchtigen. Man dürfe nicht einmal von Gott aussagen, er sei tätig; denn Tätigkeit beziehe sich auf ein Etwas und werde davon bestimmt. Wenn aber die heiligen Schriften Gott Eigenschaften beilegen, daß er barmherzig sei, etwas wolle, zürne, bereue, so sei dies alles nur als Metapher zu betrachten, um für Menschen in menschlicher Redeweise zu sprechen. Die Verkündigung Gottes an die Propheten sei nicht als eine Veränderung in der Gottheit zu betrachten, sondern es sei eine augenblickliche Lichtschöpfung entstanden, welche den Propheten in mannigfaltiger Gestaltung sichtbar geworden sei und zu ihnen gesprochen habe[2]). Die Annahme einer plötzlichen Lichtbildung auf Gottes Geheiß ist ein Grundzug der saadianischen Anschauung, die sich durch seine exegetischen, polemischen und religionsphilosophischen Schriften hindurchzieht. Saadia glaubte dadurch die sinnliche Wahrnehmbarkeit Gottes beseitigt und doch die Prophetie als eine in die Sinne fallende Tatsache gerettet zu haben.

Den Mittelpunkt des von Gott geschaffenen Weltganzen bildet, nach Saadias Ansicht, die Erde, da die Himmelskörper sie als Diener umkreisen und sie deren Mitte einnimmt. Das Edelste und Vorzüglichste sei nämlich immer das Innere und die Mitte, wie die

[1]) Emunot II, 1—4.
[2]) Das. II, 7—8.

Frucht an der Pflanze, der Kern in der Frucht, das Dotter im Ei, das Herz im Menschen. Da nun das vorzüglichste Wesen auf Erden der Mensch sei, so müsse man folgern, der Mensch sei das vorzüglichste Wesen und der Endzweck der ganzen Schöpfung[1]). Der Mensch sei auch vorzüglicher als die Himmelskörper, die sich Saadia, wie die alte Welt überhaupt, als beseelte, ätherische Wesen dachte; er sei sogar vorzüglicher als die Engel[2]). Obwohl in einen befleckten und zerbrechlichen Leib eingeschlossen, reiche des Menschen Geistesblick über Erde und Himmel hinaus. Der Mensch sei der Herr der Schöpfung, er unterwerfe sich die Tierwelt, er mache kunstreiche Erfindungen. In der Erkenntnis liege des Menschen Größe und darin bestehe sein Vorzug vor allen anderen Wesen. Saadia betonte auch die menschliche Willensfreiheit auf das Bestimmteste.

Die Erkenntnis hat die Seele aus sich selbst, und sie wird ihr nicht erst durch die Sinneswahrnehmung zugeführt; denn auch die Blinden können sich das Sehen vorstellen und träumen vom Gesichtssinn. Die Sinne werden vielmehr erst durch die Seele zur Wahrnehmung ertüchtigt. Obwohl die Seele drei verschiedene Vermögen hat: Begehrung, Erregbarkeit und Erkenntnis, so ist sie doch ein einheitliches Wesen. Ihren Hauptsitz hat sie im Herzen, obwohl sie das ganze menschliche Wesen erfüllt. Der Körper ist nur ihr Werkzeug, vermittelst dessen sie auf die Außenwelt wirkt. Gott habe die Seele mit dem Leibe vereint, um sie für Wonne und Glück zu befähigen. Diese Wonne erlange sie aber nur durch gute Taten; böses Tun entstelle die Seele und verdunkele ihren Glanz. Finde man es unbegreiflich, daß Gott die strahlende Seele in den dunkeln Leib gebannt habe, so bedenke man, daß ohne diese Verbindung beide nicht hätten wirksam sein können, und der Hauptzweck der Schöpfung vereitelt worden wäre. Aber zu verlangen, daß Gott der Seele die Kraft hätte zuteilen sollen, auch ohne körperliche Werkzeuge zu wirken, hieße von dem Feuer verlangen, daß es kühle, und vom Schnee, daß er brenne. Erst durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe erhalte diese ihre Vollkommenheit, beide bilden zusammen ein einheitliches Wesen[3]). Dieser Verbindung von Leib und Seele

[1]) Emunot IV, Einleitung und VI, 3.

[2]) Diese Ansicht Saadias findet sich nicht in seinen vorhandenen Schriften wird aber von Ibn Esra zitiert in dessen Kommentar zu Genesis 1 und an andern Stellen.

[3]) Emunot VI, 1—4.

habe der Schöpfer eine gewisse Dauer zugemessen, die er auch, ohne daß sein Wesen dadurch eine Veränderung erleide, verkürzen oder verlängern könne[1]).

Wenn die Seele vermöge ihres Erkenntnisvermögens sich die Erhabenheit Gottes tief einpräge, so könne es nicht fehlen, daß sie aus freien Stücken innige Liebe und Verehrung für ihn empfinde, sich nach ihrem Schöpfer sehne, vom Dankgefühl für ihn erfüllt sei, sich als seine Dienerin betrachte, Freud und Leid, die sein erhabener Wille über sie verhänge, für gut finde und in Demut und Ergebenheit ertrage. Das der Seele eingeborene Gefühl der Abhängigkeit von Gott ist die Quelle der Religion[2]). Der Mensch vermöchte also vermöge seiner eigenen Natur sich zur Gotteserkenntnis, zur Religion, zur Ausübung des Guten, d. h. zur Tugend zu erheben, und bedürfte der Offenbarung nicht. Er könnte die Glückseligkeit, die in der Beobachtung der Religion und Sittlichkeit liege, ohne Anregung von seiten der Gottheit erwerben. Allein der Weg der Erkenntnis sei weitläufig und mühsam, und selbst wenn der Mensch durch Beseitigung vielfacher Hindernisse und Widerwärtigkeiten dazu gelangte, würde er doch nicht das rechte Maß finden, wie die Religion und die Tugend geübt werden sollen. Die menschliche Seele empfinde wohl vermöge ihres Zuges zu Gott ein Andachtsbedürfnis, aber sie wüßte sich nicht selbst Maß und Verhältnis fürs Gebet zu bestimmen. Der menschliche Geist wisse wohl, daß Unkeuschheit, Diebstahl und Mord Laster seien, die er fliehen müsse; aber er würde aus eigenen Mitteln die Grenzlinie zwischen Erlaubtem und Verbotenem, d. h. das regelnde Gesetz, nicht finden können. Dazu bedurfte es der Offenbarung und Verkündigung von seiten Gottes, vermittelst seiner Boten und Propheten[3]).

Die Propheten läßt Gott durch Wunder, die er zu diesem Zwecke vorher verkündigt, bestätigen und bewahrheiten. Die Wunder sind gewissermaßen das Zeugnis, das die Gottheit den Propheten ausstellt, daß sie von ihm abgesandt seien und daß sie sein Wort verkünden. Die göttlichen Gesandten müssen der menschlichen Natur, selbst der menschlichen Schwächen und Wechselfällen vollständig teilhaftig sein. Hätte Gott Engel oder höhere Wesen zu seinen Gesandten auserkoren, so würden die Menschen, der Engelnatur un-

[1]) Emunot VI, 5.
[2]) Das. II, 10.
[3]) Das. III und Einleitung p. 3.

kundig, zweifelhaft geblieben sein, ob die vor ihnen gezeigten Wunder von Gott oder von diesen höhern Wesen ausgingen. Die Propheten durften auch nicht stets Wunder üben, nicht stets die Zukunft schauen, sondern mußten wieder ihren Tribut an die menschliche Beschränktheit zollen, damit die Menschen erfahren, daß die Gesandten gleich ihnen zu den sterblichen Wesen gehören und die von jenen gebrachte Kunde lediglich von Gott stamme. Die Propheten waren daher durchaus nicht von ihren Mitmenschen unterschieden, weder durch Essen und Trinken und Eheleben, noch durch ewige Gesundheit und beständiges Glück, um dem Zweifel keinen Raum zu geben, ob die Prophezeiung wirklich Gottes Wort sei. Die Propheten selbst wurden von der göttlichen Sendung durch ein ihnen verständliches göttliches Zeichen vergewissert: durch eine Wolke, eine Feuersäule oder eine Lichtschöpfung. Wenn auch solche Zeichen nicht bei allen Propheten ausdrücklich erwähnt werden, so sind sie doch aus Schriftandeutungen bei allen vorauszusetzen[1]). Indessen genügten Wunder nicht allein, um die Sendung des Propheten zu beglaubigen, sondern der Inhalt seiner Sendung mußte den Stempel des Glaubwürdigen und Göttlichen an sich tragen. Wollte jemand durch Wunder ein unkeusches und unsittliches Leben, als von Gott empfohlen, einschärfen, so würde der Inhalt seiner Sendung ihn Lügen strafen. So wenig Zeugenaussagen je einen Richter bewegen könnten, sich auf eine unmögliche Forderung einzulassen, ebensowenig können Wunder, die eigentlich nur als Zeugen anzusehen seien, die Verkehrtheit einer Offenbarung glaubwürdig machen[2]).

Durch Zeichen und Wunder ist das israelitische Volk dem Zweifel an die Sendung des größten Propheten enthoben und zur Gewißheit geführt worden, daß die von ihm gebrachte Lehre tatsächlich von Gott stamme. Es ist daher Pflicht der Israeliten, diese Lehre treu zu bewahren. Ein großer Teil dieser Lehre des Judentums stimme auch mit der Vernunft überein; es ist der Teil der vernunftgemäßen Religionsgesetze[3]), wie die demütige Verehrung Gottes, nicht unwürdig von ihm zu sprechen oder von ihm zu denken, Gerechtigkeit, Wahrheit zu üben, Unkeuschheit, Diebstahl, Verleumdung zu meiden, die Mitmenschen wie sich selbst zu lieben und ähnliches. Der andere Teil des Judentums, die rituellen Gesetze[4]), zeigen zwar nicht auf den ersten Blick,

[1]) Emunot 3—5. [2]) Das. III, 8.
[3]) Arabisch Al-Scharâ'iu al-'Aklijja, hebräisch Mizwot sichlijot.
[4]) Arabisch Al-Scharâ'iu al-Sami'jja, hebräisch Mizwot schamijot.

daß sie an sich wünschenswert oder verwerflich wären. Man könnte also annehmen, daß sie nur Wert haben, weil durch sie der unbedingte Gehorsam gegen Gott betätigt werde. Indessen dürfte sich doch für einige rituelle Gesetzesbestimmungen ein vernunftgemäßer Grund finden lassen. Die Heiligung gewisser Zeiten könnte bezwecken, daß die Menschen an gewissen Tagen von der Arbeit ruhen und Muße für Gebet und Sammlung finden sollten. Die Auszeichnung gewisser Personen, wie der Aharoniden, könnte ihren Grund darin haben, daß sie als Vorbilder die übrigen Menschen zum Guten anleiten sollten. Das Verbot des Genusses mancher Tiere könnte gegen das Götzentum gerichtet sein. Das Verbot der Ehe innerhalb der Blutsverwandtschaft wolle wegen allzu leichter Vertraulichkeit der Familienglieder der Unzucht vorbeugen. Die levitischen Reinheitsgesetze bezwecken, eine größere Sehnsucht nach Gebet und Heiligtum im Gemüte zu erzeugen, wenn der Mensch durch den unreinen Zustand dieselben einige Zeit entbehrt habe. Doch gab Saadia diese vernunftgemäße Begründung der rituellen Gesetze nur als Vermutung und meinte, daß die göttliche Weisheit noch etwas ganz anderes damit bezweckt haben könne, das dem Menschen verhüllt sei[1]).

Aus den Ergebnissen der Philosophie und der Offenbarung stellte Saadia eine Art praktische Sittenlehre zusammen, welche als der Glanzpunkt seines Systems angesehen werden kann. Der Mensch, obwohl ein einheitlicher Organismus von Seele und Leib, habe vielfache Triebe und Neigungen. Der Begehrungstrieb der Seele strebe nach Lust und Genüssen, um die Anforderungen der Sinne zu befriedigen. Der Erregungstrieb erzeuge Mut, Ehrgeiz, Hochmut und Rachegefühl. Wolle der Mensch sich einem dieser Triebe ausschließlich überlassen, so würde er sich bald aufreiben. Aber auch unterdrücken solle er die Neigungen keineswegs, denn der Schöpfer habe sie nicht umsonst in die Seele gepflanzt. Jede von ihnen habe ihren Nutzen fürs Ganze. Wenn der Prediger ausruft: „Alles auf Erden ist eitel und windiges Streben,“ so wolle er damit keineswegs die menschlichen Triebe samt und sonders abgetötet wissen, sondern lediglich vor dem Übermaß eines einzigen Triebes auf Kosten der andern warnen. Das Erkenntnisvermögen der Seele, die Vernunft solle die Neigungen überwachen und sie in Grenzen weisen, damit sie nicht zum Schaden ausschlagen. Aber auch äußerliche Ausbildung

[1]) Emunot III, 1—2.

des Erkenntnisvermögens, das einseitige Streben nach Weisheit, könne zum Nachteil ausarten. Die Triebe müssen im Gleichgewicht gehalten werden, daß keiner von ihnen die Oberhand über die andern behaupte und den Menschen ausschließlich beherrsche. Saadia zählte dreizehn Leidenschaften auf und wies nach, daß jede von ihnen, gemäßigt und beschränkt, des Menschen Gedeihen körperlich und geistig fördern, ungezügelt aber, ihn selbst oder die Gesellschaft zugrunde richten würde. Das Wohlgefallen an Essen und Trinken, an den ehelichen Freuden, das Streben nach Reichtum, nach Nachkommenschaft, nach Herrschaft, nach Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände, die Liebe zum Leben, der Drang, die Feinde zu züchtigen, die Sucht nach Ruhe und Absonderung, der Trieb nach Weisheit und Erkenntnis, der Hang nach beschaulichem Leben, nach Beten und Fasten, haben sämtlich ihren Wert und Unwert. Mit Maß geübt und im Sinne der Offenbarung und Vernunft gebraucht, erzeugen sie Gutes für den einzelnen und die Gesellschaft, im Übermaß und Übertreibung gepflegt, seien sie vom Übel. Als Muster des menschlichen Tuns könnte die Mischung von Farben und Tönen dienen, die, einzeln, dem Gefühl oder Gehör grell erscheinen und einen unangenehmen Eindruck hinterlassen, harmonisch zusammengesetzt aber Freude und Befriedigung erzeugen[1]).

Das Judentum, welches ein maßvolles sittliches Leben einschärfe, sei für die Ewigkeit gegeben und könne durch nichts außer Kraft gesetzt werden. Der letzte Prophet Maleachi habe verkündet: „Denket an die Lehre Moses am Horeb für ganz Israel." Der göttliche Gesetzgeber habe bei mehreren Bestimmungen den Zusatz hinzugefügt, daß sie für alle Folgegeschlechter Gültigkeit haben sollten. Gott habe verkündet, daß der jüdische Stamm nie aufhören werde, solange Himmel und Erde bestehen; der jüdische Stamm habe aber ohne den Inhalt seiner Lehre keine Bedeutung. Aus allem diesem ergebe sich die ewige Gültigkeit des Judentums. Weder das Christentum, noch der Islam hätten Beweiskraft genug, das so unzweideutig geoffenbarte Gesetz aufzuheben. Die Beweise, welche die Bekenner dieser Religionen und jüdische Vernünftler für die zeitliche Geltung des Judentums aufstellen, beruhen, nach Saadias Ansicht, auf Unkenntnis und falscher Auslegung[2]).

Durch Beherzigung der Wahrheit und Befolgung der Gesetze,

[1]) Emunot X. Abschnitt. [2]) Das. III, 7—10.

welche das Judentum lehre, könne der Mensch diejenige Vollkommenheit erreichen, welche ihm die Gottheit zugedacht habe. Ein vollkommen religiös-sittliches Leben heiße Verdienst oder Tugend (Sechut), der Abfall davon sei Sünde. Durch das gottgefällige Leben werde die Seele geläutert, und durch die Sünde werde sie befleckt. Freilich das beschränkte Menschenauge vermöge nicht zu unterscheiden, wie die Seele durch eine Handlung vervollkommnet und durch eine andere ihr ähnliche getrübt werden könne. Das komme aber daher, weil uns das ätherische Wesen der Seele, welches Sterne und Engel an Lauterkeit überstrahle, unbekannt ist. Dem Schöpfer der Seele dagegen stehe es zu, die eine Handlung zu gebieten und die andere zu verbieten, oder die eine als Tugend und die andere als Sünde zu stempeln. Wie denn auch ein Münzkenner auf den ersten Blick eine echte Münze von einer falschen unterscheide, wie der Arzt die Ursachen der leiblichen Störung erkenne, wie der geübte Physiognomiker (Kaifu) aus unmerklichen Spuren einen Menschen vom andern unterscheide, Dinge, welche dem Unkundigen völlig rätselhaft seien. — Der Mensch sei vermöge seiner seelischen Anlagen befähigt, den höchsten Grad der Tugend zu erreichen, und ein solcher, der sich zur Höhe emporgeschwungen, würde ein vollkommen gerechter sein. Es sei Wahnglaube der unwissenden Menge, daß kein Mensch ganz sündenfrei sein könne. Wäre dem so, würde der seelenkundige Gott ihm nicht ein so hohes Ziel gesteckt haben. Aber ebenso wie es größere und geringere Sünder gibt, so gibt es auch eine Stufenreihe im Verhalten zur Tugend. Die sittliche Weltordnung erheische, daß die Gerechten ewige Glückseligkeit erlangen, die Sünder bestraft werden. Lohn und Strafe werden von der regelnden Gerechtigkeit Gottes allerdings auch hienieden ausgeteilt, aber die harmonische Ausgleichung finde erst in der jenseitigen Welt statt. Wenn Leiden und gehäuftes Unglück auch den allervollkommensten Menschen treffen, so dürfe diese Erscheinung die Überzeugung von der gerechten göttlichen Waltung nicht irre machen. Es diene dazu nicht bloß, um die Tugend zu stärken, sondern auch, um für die Menschen das Ideal heroischer Standhaftigkeit in der Tugend aufzustellen. Freilich werde dann der jenseitige Lohn eines solchen Gerechten um so größer sein. Die Leiden, welche selbst unschuldige Kinder erdulden, haben auch einen Grund, um ihnen Verdienste zuzuwenden, damit sie einer größern jenseitigen Glückseligkeit teilhaftig werden[1]). Un-

[1]) Emunot V, 3.

gereimt sei es aber, anzunehmen, daß Unschuldige Sünden, vor ihrer Geburt begangen, eine Art Erbsünde, durch ihre Leiden abzubüßen hätten[1]).

Wenn die jenseitige Welt die rechte Ausgleichung der herben Widersprüche hienieden bringen solle, so könne der Tod nicht als das Ende betrachtet werden, sondern bilde bloß den Übergang. Der Tod trenne nur auf einige Zeit die Seele vom Leibe. Die Seele umschwebe noch eine Zeitlang ihren Leib und empfinde schmerzlich die Trennung von ihm, wie jeder von der Zerstörung seines Hauses empfindlich berührt werde. Dieser Schmerz heiße in der Sprache der talmudischen Weisen die Grabesleiden (Chibbut ha-Keber). Die lauteren Seelen der Gerechten erheben sich dann zu einem Orte der Seligkeit, die getrübten Seelen dagegen schweben ruhelos im Weltall umher.[2]) Eine weitere Belohnung für die Gerechten und bußfertigen Sünder solle die Auferstehung sein. Diese Auferstehung dachte sich Saadia ganz nach talmudischer Auffassungsweise und mit dem Volksglauben übereinstimmend, daß die durch den Tod den Leibern entführten Seelen wieder mit denselben vereinigt werden würden. Er bemühte sich nur die Einwendungen zu widerlegen, wie die in die Elementarwelt übergegangenen Teile des Leibes sich wieder zusammenfinden, sich vereinigen und zum Behältnis der Seele umgebildet oder wieder hergestellt werden könnten. Die Auferstehung hängt nach Saadia mit der Zeit der messianischen Erlösung zusammen und folgt ihr nach. Diese gnadenreiche und glückselige Zeit wird auf Erden vor sich gehen. Sie wird daher einen zeitlichen Charakter haben, wird weder vollkommen, noch ewig sein. Selbst sündhaftes Leben wird in der messianischen Zeit möglich sein, wenn auch in sehr beschränkter Weise, weil die höhere Erkenntnis, welche sämtliche Teilhaber der messianischen Zeit durchdringen wird, Sünden und Vergehungen nicht überhand nehmen lassen werde. Auch der Tod wird in dieser Zeit nicht überwunden sein, nur wird die Lebensdauer eine größere Ausdehnung haben[3]). Saadia hat die Ankunft des Messias noch in seiner Zeit erwartet, für deren Berechnung eine eigene Schrift verfaßt (Sefer ha-Galuj) und scheint sie auf das Jahr 964 bestimmt zu haben[4]). An der Messiaszeit

[1]) Emunot VI, 7. [2]) Das. VI, 6.

[3]) Die Abschnitte VII und VIII in Emunot sind ganz diesem Thema gewidmet. [4]) Vgl. Abraham ben Chijja Sepher ha-Ibbur, ed. Filipowski, Einleitung, p. XI, f.

werden auch die übrigen Völker Teil haben, je nach ihrem Verhalten zu dem israelitischen Volke. Die höchste Glückseligkeit trete aber erst mit dem jenseitigen Leben in der künftigen Welt ein (Olam ha-ba). Dort findet die Ausgleichung aller Mißklänge statt. Die Gerechten und Frommen werden von der Erde in einen ätherischen Raum entrückt werden, den die heilige Schrift Himmel nennt, die unbußfertig Gestorbenen werden in einen andern Raum versetzt, um je nach dem Grade ihrer Vergehungen Höllenstrafen zu erleiden[1]). Die Wohnungen der Seligen und das jüngste Gericht hat Saadia phantastisch ausgemalt; es ist der schwächste Teil seines Systems.

Überhaupt ist es Saadia nicht gelungen, seine Aufgabe zu lösen, das Judentum mit dem vernunftgemäßen Denken in Einklang zu bringen; es konnte ihm auch nicht gelingen, weil das Wesen der beiden Gegensätze, die er vermitteln wollte, nur einseitig und nicht tief genug von ihm erkannt war. Außerdem ging er überall von Voraussetzungen aus. Der Inhalt der heiligen Schrift und die Überlieferung des Talmud waren ihm unanfechtbare Wahrheiten, die er mehr durch vielfache als durch stichhaltige Gründe dem Verständnis näher bringen wollte. Überzeugend ist seine Beweisführung keineswegs. Sein Religionssystem verrät daher nach allen Seiten hin einen un-

Die von Saadia angestellte Berechnung des messianischen Jahres ergibt (nach der richtigen Auffassung des Kommentators Ben-Jemini zu Emunot VIII, 1) das Jahr 964. Woher Geiger (in dessen Moses ben Maimon, S. 69) das Jahr 988 genommen hat, ist mir nicht klar. Es ist jedenfalls falsch: denn Jephet, der seinen Danielkommentar 988 schrieb, bemerkt schon, die von Saadia berechnete Messiaszeit sei vorüber (Pinsker, Beilage, S. 81). Fürst (in seiner Übersetzung des Emunot, S. 425) ging dabei von einem unrichtigen Punkte aus, und die falsche Berechnung ergab ihm das Jahr 1123. [In der Tat hat Saadia das Erlösungsjahr auf 968 bestimmt; vgl Poznański: Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadia in der Monatsschrift, Jahrg. 1900, S. 400 ff. und besonders S. 517. Dieses Thema behandelt Saadia auch im Emunoth we-Deoth und besonders in dem noch handschriftlichen Kommentar zu Daniel. Das Sefer ha-Galuj, wohl richtiger Sefer ha-Gilluj hat Saadia in seiner Verbannung verfaßt, nicht später als 934 als Polemik gegen seine Feinde, und zwar in zwei Rezensionen, von denen die erste in hebräischer Sprache mit Punktation und Akzentuation versehen war. Dem arabischen Titel entsprechend: כתאב אלטארד = liber repellens, heißt es wohl: „Buch der offenen Widerlegung“. Es zerfiel in sieben Teile. Die Einleitung und einen Bruchteil des ersten Abschnittes hat Harkavy in Studien und Mitteilungen V, S. 150—193 veröffentlicht, wozu noch zu vergleichen ist Bacher in RÉJ., Bd. XXXIV, p. 311 ff.]

[1]) Emunot Abschnitt IX.

reifen Anfang. Auch ist Saadia genötigt, nicht selten dem Wortsinn der Schriftverse Gewalt anzutun und Umdeutungen vorzunehmen, die in seiner Zeit Beweiskraft gehabt haben mögen, einem richtigen Schriftverständnis aber verkehrt erscheinen. Indessen überragt Saadia dennoch seine Zeitgenossen, karäische wie moslemitische Religionsphilosophen, darin, daß er ein klares Bewußtsein davon hatte, wie die allegorischen Umdeutungen nicht ins Maßlose durchgeführt werden dürfen, sondern auch ihre Schranke und Regel haben. Er stellte daher den Satz auf, die Verse der heiligen Schrift müssen durchaus in ihrem natürlichen Wortsinn und in ihrer einfachen Bedeutung genommen werden, es sei denn, daß sie entweder einer sinnlichen Tatsache oder der Vernunft oder einander oder endlich der Überlieferung widersprechen. Nur in diesen vier Fällen ergehe an den Denker die Aufforderung, das Wort oder den Vers in einen andern Sinn umzudeuten. Wollte man überall allegorische oder metaphorische Umdeutungen zulassen, so würden die Gesetzesvorschriften, die geschichtlichen Tatsachen, die Wunder, alles dieses weggedeutelt werden und es würde Bodenlosigkeit entstehen[1]). Wie sehr aber auch Saadias Religionsphilosophie mit Mängeln behaftet ist, so war sie doch für die Folgezeit von bedeutender Tragweite. Schon der Umstand, daß ein Gaon und eine talmudische Autorität dem Denken, der Vernunft, der philosophischen Weltanschauung Rechnung getragen, daß er sich bemüht hat, Schrift und Überlieferung, Gesetzesvorschrift nnd Agada vernunftgemäß aufzufassen, hat dem blinden Glauben einen Stoß versetzt. Mehrere nachfolgende Gaonen und Vertreter des Judentums folgten seinem Beispiele, und eine denkgemäße Deutung der Schrift und der Agada (Rationalismus) wurde in den babylonischen Lehrhäusern, in Afrika und Spanien herrschender Ton, ja zuletzt Modesache. Saadias Wirksamkeit erstreckt sich durch viele Mittelglieder bis auf die Gegenwart herab. Auch moslemitische Männer des Wissens studierten sein Werk über „Glaubenslehre" und stellten es sehr hoch[2]).

Während Saadia zukunfterleuchtende Gedanken entwickelte, lag er noch immer im Banne und hatte keinen andern Wirkungskreis als den schriftstellerischen. Die Verhältnisse hatten sich aber inzwischen

[1]) Emunot VIII, I.

[2]) Mohammed Ibn-Ischak im Fihrist al-Ulûm bei de Sacy Chrestomathie arabe a. a. O.; vgl. Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft Jahrg. 1859, S. 576.

geändert. Statt des grausamen und geldsüchtigen Kalifen Kahir, der Saadias Amtsentsetzung dekretiert hatte, herrschte jetzt der gerechte Alradhi. Der Wesir Ali Ibn-Isa, welcher Saadia günstig gestimmt war, gewann unter ihm wieder Einfluß. Der Gaon Kohen-Zedek, der gemeinsame Sache mit dem Exilarchen gemacht hatte, war gestorben (936), und sein Nachfolger Zemach ben Kafnaï war ein harmloser Mann. So hatte David nur noch Aaron Ibn-Sargadu zum Parteigänger. Das Volk aber nahm immer mehr Partei für Saadia. Als daher wieder ein bedeutender Prozeß vorfiel, schlug eine Partei den gebannten und abgesetzten Gaon zum Schiedsrichter vor, die Gegenpartei erwählte den Exilarchen. David war darüber so erzürnt, daß er den Mann, der an Saadia appellierte, mißhandeln ließ. Diese Gewalttätigkeit machte aber um so mehr böses Blut, als der Gemißhandelte gar nicht zum Gerichtssprengel des Exilarchen gehörte, und es ihm freistand, einen beliebigen Richter zu wählen, ohne daß der Exilarch das Recht hatte, Einspruch dagegen zu erheben. Angesehene Männer traten daher zur Beratung zusammen, wie der unheilvollen Zwietracht zwischen dem Exilsfürsten und dem Gaon ein Ende gemacht werden könnte. Die Friedensvermittler begaben sich zu einem einflußreichen Manne in Bagdad, Kasser[1]) ben Aaron, Schwiegervater des Ibn-Sargadu, und legten ihm ans Herz, wie die Mißhelligkeiten bereits alles Maß überschritten, die Gemeinden in zwei Lager gespalten und die übelsten Folgen herbeigeführt haben. Kasser war mit ihnen einverstanden, den Frieden wieder herzustellen, und überwand auch die feindselige Stimmung seines Schwiegersohnes gegen Saadia. Darauf begaben sich die Vermittler zu David und redeten ihm so lange ins Gewissen, bis er sich erweichen ließ. Als Kasser des Exilarchen Geneigtheit zur Versöhnung gewiß war, suchte er Saadia dafür zu bestimmen, der sicherlich keinen Widerstand geleistet. Die ganze Gemeinde von Bagdad beteiligte sich bei dieser Friedensstiftung. Ein Teil begleitete David und ein anderer Saadia, bis beide in ein Zimmer zusammengeführt wurden. Die beiden Feinde umarmten und küßten einander und ließen von diesem Augenblicke an ihren gegenseitigen Groll fahren[2]). Die Versöhnung war so aufrichtig, daß der Exilarch Saadia mehrere Tage in seinem Hause bewirtete und ihn dann

[1]) [Nach Harkavy in **RÉJ.** VII, S. 199 lautete der Name nicht Kasser sondern Bisch'r oder Kis'r.]

[2]) 13. Adar = 27. Februar 937, nach Nathan Babli im Juchasin.

mit Ehrenbezeugungen in sein Amt wieder einsetzte. Der Gegen-Gaon ben Satia wurde seiner Funktion enthoben, bezog aber seinen Gehalt weiter.

Die suranische Akademie erhielt durch Saadia wieder neuen Glanz und verdunkelte ihre Schwester[1]), an welcher zwei nicht sonderlich bekannte Gaonen nacheinander fungierten: Zemach ben Kafnaï (936—938) und Chanina ben Jehudaï (938—943). Die Anfragen aus den inländischen und auswärtigen Gemeinden wurden wiederum nach Sura gerichtet, und Saadia beantwortete sie unermüdlich, obwohl seine Gesundheit durch die Reibungen und Kränkungen geschwächt war, und er an unheilbarer Schwermut litt. Zahlreich sind seine gutachtlichen Antworten, wahrscheinlich aus dem letzten Jahre seines Gaonats, von denen viele noch zum Teil in hebräischer, größtenteils aber in arabischer Sprache vorhanden sind. Saadias Seelengröße zeigte sich in seinem Verhalten zur Familie seines Gegners David. Als dieser starb (um 940), stimmte Saadia für die Ernennung seines Sohnes (Jehuda), der aber nur sieben Monate seine Würde bekleidete. Er hinterließ bei seinem Tode einen zwölfjährigen Sohn, den Saadia zum Nachfolger bestimmte. Er nahm den Enkel seines ehemaligen Todfeindes ins Haus, ließ ihn unterrichten und vertrat bei ihm Vaterstelle. Inzwischen sollte ein Seitenverwandter die Würde übernehmen, ein Glied der Bene-Haiman, die in Nisibis wohnten. Aber kaum war er ernannt, als er mit einem Moslem in Streit geriet; Zeugen sagten gegen ihn aus, er habe Mohammed gelästert, und er wurde infolgedessen getötet[2]). Als der von Saadia erzogene letzte Stammhalter des Exilarchenhauses mündig und zum Exilsfürsten erhoben worden war, brach auch gegen ihn der moslemitische Fanatismus los. Die Großen und der Pöbel beschlossen, ihn während der Fahrt in seinem Staatswagen zu erschlagen, aus Mißgunst auf den Schatten einer fürstlichen Macht bei den Juden. Vergebens wollte der Kalife den Meuchelmord verhindern. Der letzte Exilarch wurde ermordet, und die Vertreter des Judentums beschlossen darauf, um den fanatischen Haß abzuwenden, die Exilarchenwürde eingehen zu lassen[3]). So erlosch das Exilarchat, nachdem es über sieben Jahrhunderte be-

[1]) [Nach Abraham ibn Daûd (ed. Neubauer a. a. O. I, S. 66) hat Saadia nicht mehr amtiert.]

[2]) Nathan Babli. [3]) Vgl. Note i12, 8. [Dieses Ereignis gehört chronologisch einer späteren Zeit an.]

standen und eine Zeitlang die Spitze und eine Art politischer Selbständigkeit des Judentums repräsentiert hatte. Wie die Patriarchenwürde in Juda durch die Unduldsamkeit der christlichen Kaiser, so ging die Exilarchenwürde durch den Fanatismus der Mohammedaner unter. Die Einheit der Juden wurde nur noch durch die beiden Hochschulen repräsentiert; aber auch diese gingen ihrem Untergange entgegen.

Mit Saadias Tode (942) erlosch der letzte Abendschimmer der suranischen Akademie. Er hinterließ zwar einen Sohn, Dossa, der talmudisch und philosophisch gebildet war und einige Schriften verfaßte hat[1]); aber er wurde nicht zum Nachfolger seines Vaters ernannt, sondern der früher abgesetzte Joseph ben Satia erhielt wieder die Oberleitung der Hochschule. Jedoch vermochte dieser ihr Ansehen gegen die Schwesterakademie nicht zu behaupten, die durch die Wahl jenes Aaron Ibn-Sarǵadu, des ehemaligen Gegners von Saadia, sich wieder hob. Ibn-Sarǵadu hatte nicht die akademische Stufenleiter durchgemacht, war auch nicht Mitglied des Kollegiums gewesen, sondern war ein reicher Privatmann in Bagdad vom Kaufmannsstande. Aber eben wegen seines Reichtums und auch wegen seiner Kenntnisse und Tatkraft wurde er dem berechtigten Kandidaten Amram ben Meswi vorgezogen[2]) und fungierte beinahe achtzehn Jahre (643—60). Er besaß gründliche philosophische Bildung, schrieb auch ein philosophisches Werk und einen Kommentar zum Pentateuch[3]). Gleich Kohen-Zedek war Ibn-Sarǵadu bemüht, das pumbaditanische Lehrhaus auf Kosten des suranischen zu heben und zum Mittelpunkt zu machen. Gutachtliche Anfragen vom Auslande wurden an ihn gerichtet[4]). Die suranische Hochschule wurde dadurch immer mehr vereinsamt und da sie keine Beiträge erhielt, verarmte sie, und deswegen konnte sie keine neuen Jünger anziehen, die sich lieber dem reichen Pumbadita zuwendeten. Diese Verkümmerung der Hochschule veranlaßten ihr Oberhaupt Joseph ben Satia, sie zu verlassen und nach Bassra auszuwandern (um 948)[5]). Das von Rab gegründete Lehrhaus wurde nach mehr denn sieben-

[1]) [Vgl. über diesen, der beim Tode des Vaters noch sehr jung war und das hohe Alter von ca. 90 Jahren erreichte, jetzt Poznański in Hagoren VI, Berdyczew, 1906, S. 41—61 u. S. 119]. [2]) Scherira Sendschreiben.

[3]) Munk, guide des égarés I, 462. Zeitschrift He-chaluz II, 61. [Vgl S. 293, Anm. 4.]

[4]) Vgl. Raschi Pardes, p. 26 c. ff. [5]) Scherira Sendschreiben.

hundertjährigem Bestande geschlossen. Es scheint, daß die Suraner den Untergang der altehrwürdigen Akademie nicht verschmerzen konnten und Anstrengung machten, sie wieder in Gang zu bringen. Vier junge Männer wurden ins Ausland geschickt, um die Teilnahme reicher Gemeinden dafür zu wecken und sie zu Beiträgen für die Fortsetzung des Lehrhauses zu bestimmen. Allein als hätte sich das Geschick gegen Suras Fortbestand verschworen, konnten die vier Abgeordneten ihren Zweck nicht erreichen. Sie gerieten an der Küste Italiens bei Bari in die Gefangenschaft eines maurisch-spanischen Admirals Ibn-Rumahis und wurden der eine nach Ägypten, der andere nach Afrika, der dritte nach Cordova und der vierte wahrscheinlich nach Narbonne verschlagen (um 948)[1]. Statt der suranischen Hochschule wieder aufzuhelfen, haben diese vier verschlagenen Talmudkundigen unwillkürlich zum Untergange des Gaonats beigetragen. Die Talmudexemplare von Sura, die unberührt lagen, wurden später nach Spanien verpflanzt. Babylonien, so lange Zeit Mittelpunkt der Judenheit, sollte seine Führerschaft an das Ausland abtreten.

Den Verfall der einen babylonischen Hochschule und die infolgedessen eingetretene Abspannung benutzten die Karäer, um unter den Rabbaniten Anhänger für ihr Bekenntnis zu werben und zwar mit einem Eifer, als gälte es, dem Rabbanismus den Todesstoß zu versetzen. Solange der gewaltige Vorkämpfer Saadia lebte, wagten sie sich nicht in den Bereich seiner Wirksamkeit. Nach seinem Tode aber, als sie gewahrten, daß kein Mann von Bedeutung vor dem Risse stand, glaubten sie gewonnenes Spiel zu haben. Der greise Salmon ben Rucheîm eilte stracks mit dem jerusalemischen Talmud in der Hand von Palästina nach Babylonien[2], um den Verehrern Saadias augenscheinlich zu beweisen, daß dieser in der Verteidigung der Talmudisten Tatsachen entstellt habe (vor 957)[3]. Er glaubte dadurch die Rabbaniten zum Karäismus hinüberziehen zu können. Ein noch leidenschaftlicherer, eifrigerer und gewandterer

[1] Vgl. Note 21, II. [Hier sei nur bemerkt, daß es sich bei diesem Bericht aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Legende handelt und von vier Sendboten aus Babylonien keine Rede mehr sein kann; weiteres vgl. zu S. 327.]

[2] [Salmon ben Rucheîm sandte den palästinensischen Talmud nach Babylonien].

[3] Pinsker Beilage S. 14. Das Datum folgt daraus, das Salmon dieses im Ps.-Kommentar mitteilt, der 984—87 geschrieben ist.

Proselytenjäger war der junge Karäer aus Jerusalem Abulsari Sahal ben Mazliach Kohen, der zu den frommen Büßern der Karäergemeinde (o. S. 269) gehörte. Abulsari Sahal verstand das Arabische und Hebräische vortrefflich und schrieb einen sehr gewandten hebräischen Stil, wie keiner seiner Zeitgenossen. Er verfaßte eine hebräische Grammatik, Kommentarien zu einigen Büchern der heiligen Schrift und wohl auch ein Kompendium der religiösen Pflichtenlehre unter dem Titel „Mizwot" (vor 958)[1]. Bedeutendes hat zwar dieser karäische Schriftsteller in Grammatik und Exegese durchaus nicht geleistet; es war den Karäern überhaupt nicht beschieden, über die Anfänge hinauszukommen und Sahal noch viel weniger, da ihn eine finstere, fast mönchische Frömmigkeit beherrschte, die ihn an den starren Buchstaben bannte. Seinen Bekenntnisgenossen gilt er nichtsdestoweniger als ein großer Lehrer. Sahal schrieb auch eine Widerlegung gegen Saadias Angriffe auf das Karäertum; es war gewissermaßen eine Ehrensache unter den Karäern geworden, sich die Sporen an diesem großen Kämpfer zu verdienen[2].

Sahal scheint seine polemischen Vorträge gegen die Rabbaniten in Bagdad gehalten zu haben. Er forderte das Volk auf, sich von dem Hergebrachten loszusagen und den beiden Hochschulen den Gehorsam aufzukündigen, „welche die zwei Weiber sind, von denen der Prophet Zacharia ausgesagt, daß sie die Sünde getragen und in Babylonien abgesetzt haben." [3]) Sahal beschwor seine Zuhörer bei ihrer Seligkeit, dem zu entsagen, was ihnen ihre rabbanitischen Lehrer gestatten. Sie sollen nicht mehr Öl in Schläuchen von Kamelhäuten verwahren, nicht mehr von Mohammedanern oder Christen Backwerk kaufen, nicht mehr mit levitisch verunreinigten Personen und Gegenständen in Berührung kommen, nicht mehr am Sabbat ihre Behausung

[1]) Vgl. Eschkol Nr. 167, Munk Notice sur Aboulwalid und Katalog in Orach Zadikim, p. 24 b. Das Datum ergibt sich aus dem Umstande, daß Jakob Tamani (st. 958) seine Werke zitiert; Pinsker Beilage IX, S. 87; Meassef Nidachim, S. 197—203. [Die Angaben Pinskers betreffs Jakob Tamanis beruhen auf Fälschungen von Firkowitz, vgl. Harkavy, RÉJ. VII, S. 200, bei Rabbinowitz, S. 310, Anm. 85. Sahl schrieb wohl zwischen 960—1000; vgl. über ihn und seine Schriften gegen Saadia jetzt: Poznański JQR. XVIII, S. 238—249.]

[2]) Sahal zählt in seinem Sendschreiben an Jakob (bei Pinsker Beilage S. 37) als Polemiker gegen Saadia auf außer Salmon ben Jerocham, Jephet und Hassan ben Maschiach noch: Abul' Tajib Algibli und Ali ben Hussaīn.

[3]) Sahals Sendschreiben a. a. O. S. 42.

verlassen oder Wasser schöpfen und ähnliches mehr. Alles dies sei nach dem Bibelworte strengstens verpönt, die fürchterlichste Höllenstrafe würde den Übertreter solcher Satzung treffen[1]). In solche kleinliche Skrupulositäten war das Karäertum geraten. Sahals Angriffe auf die Rabbaniten und ihr Bekenntnis waren zu plump und zu verletzend, als daß sie unerwidert hätten bleiben sollen. Ein einflußreicher Rabbanite scheint ihm vermittelst des weltlichen Armes Stillschweigen aufgelegt zu haben[2]). Mit geistigen Waffen trat ihm aber entgegen Saadias Jünger, Jakob ben Samuel[3]), den besonders die Schmähungen, welche Sahal und andere Karäer gegen seinen Meister häuften, zur Gegenwehr stachelten. Auf Straßen und öffentlichen Plätzen hielt er Standreden gegen das Karäertum und den Proselytenmacher Sahal[4]). Es ist aber von diesem Jakob sonst nichts weiter als eben diese Polemik bekannt, und daß er sie in holprige hebräische Verse brachte. Ob der Inhalt seiner Streitschrift besser war als die Form, ist bei den vorhandenen Mitteln nicht zu erkennnen; die Karäer haben ihm den Schimpfnamen Jakob „der Verkehrte“ angehängt, wie sie überhaupt nie die Grenzen maßvoller Debatte in ihrer Polemik einhielten.

Sahal blieb die Antwort nicht schuldig. In einem leidenschaftlichen Sendschreiben an Jakob in schön stilisiertem Hebräisch setzte er die Angriffe fort und liefert damit ein so treues Bild von dem Stande des Karäertums und seines Gegensatzes in jener Zeit, daß es auch Licht und Schatten auf beiden Seiten nicht vermissen läßt. Nach dem Plänklergefecht in Versen und den Vorwürfen über Jakobs fehlerhafte hebräische Orthographie und über die Verletzung des Judentums von seiten der Rabbaniten fährt Sahal fort: „Ich bin aus Jerusalem gekommen, um das Volk zu warnen und den Sinn der Gottesfürchtigen zu bekehren. O, hätte ich doch die Kraft, von Stadt zu Stadt zu wandern, um das Volk Gottes zu erwecken. Du glaubst, daß ich des Gewinnes halber gekommen bin, wie andere es machen, welche der Armen Fleisch und Haut schinden. Ich aber bin im

[1]) Sendschreiben das. S. 29, 30, 31. [Vgl. jedoch Harkavy a. a. O.]

[2]) Folgt aus dem Sendschreiben S. 25 unten.

[3]) [Er ist wohl identisch mit dem von Abraham Ibn Esra zu Gen. 29, 15 erwähnten Ben Ephraim und stammte aus Palästina. Vgl. Pinsker Likkute I, S. 24 und jetzt besonders über ihn die Studie von Poznański im Gedenkbuch für D. Kaufmann, S. 169—187.]

[4]) Sendschreiben.

Namen Gottes gekommen, um den Sinn und die Gedanken des Volkes zur wahren Frömmigkeit zurückzuführen, um es zu warnen, auf angelernte Menschensatzung zu bauen und auf die Aussprüche der beiden schlechten Weiber (der gaonäischen Lehrhäuser) zu hören. Wie sollte ich es unterlassen, da mein Inneres in mir tief bewegt ist, ob der Gottentferntheit meiner Brüder und Volksgenossen, wie sie einen schlechten Weg wandeln, ein schweres Joch dem unwissenden Volke auflegen, es bedrücken und schinden, herrschen durch Bann und Verfolgung, den weltlichen Arm der mohammedanischen Beamten zu Hilfe nehmen, die Armen zwingen, auf Zinsen Geld zu nehmen, um deren Säckel zu füllen und die sie unterstützenden Beamten bestechen zu können! Sie weiden sich selbst, führen aber nicht die Gemeinden und lehren nicht Gottes Gebot im rechten Sinne. Fragt sie jemand: „Woher hast du das und das?", so hassen sie ihn und feinden ihn an. Fern sei es von mir, daß ich schweige, wenn ich sehe, daß die Führer der Gottesgemeinden, die sich Synhedristen nennen, mit Nichtjuden gemeinschaftlich ohne Gewissensbisse speisen. Wie sollte ich schweigen, wenn ich wahrnehme, daß einige von meinem Volke götzendienerische Bräuche üben, sich auf Gräber setzen, bei Toten weilen, und R. José, den Galiläer, andächtig anrufen: „O heile mich, o gib mir Schwangerschaft!" Sie wallfahrten zu den Gräbern verstorbener Frommen, zünden Lichter dabei an, räuchern vor ihnen und tun Gelübde, um von Krankheiten geheilt zu werden. Wie sollte ich an mich halten, da ich sehe, daß viele Israeliten am Sabbat in die Synagoge gehen, Männer mit Taschen, Frauen im Schmuck und den heiligen Tag wie einen Werkeltag behandeln! Wie sollte ich nicht um das Seelenheil meiner hochgestellten Glaubensbrüder besorgt sein, wenn ich sehe, daß sie von Nichtjuden Backwerk und Salsamente kaufen und ohne Scheu genießen. Wie sollte ich ruhig bleiben, wenn viele das Fleisch genießen, das nichtjüdische Fleischer aufgeblasen und mit demselben Messer behandelt haben, wie das zum Genuß verbotene und also verunreinigte, zumal es überhaupt den Israeliten in der Zerstreuung ohne Tempel und Opferweihen nicht gestattet ist, Fleisch von opferfähigen Tieren zu genießen. O, hätte ich die Kraft, in alle Gegenden zu kommen, laut zu rufen, im Namen Gottes zu warnen und zu mahnen, auf daß sie von ihrem bösen Wege lassen."

„Wohl könnte jemand mir einwerfen", so fährt Sahal fort, „daß unsere Brüder, die Rabbaniten, auf dem heiligen Berge Karmel

fern sind von solchem Tun, viele von ihnen sich des Fleisches enthalten, von Nichtjuden keine Speise kaufen, Leichname nicht berühren, levitische Verunreinigung meiden, weder Bruder- noch Schwestertochter, noch Stiefschwester heiraten, überhaupt die Verwandtschaftsgrade der Karäer einhalten, zweierlei Festeszeiten feiern, nach dem Mondmonate (wie die Karäer) und nach den rabbanitischen Überlieferungen, und manche den rabbanitischen Festkalender aufgegeben haben. Wisse aber, daß solches infolge der göttlichen Gnade geschehen ist, weil es den Karäern gelungen ist, denselben ihre Überzeugung beizubringen und sie darauf zu führen, daß es des Israeliten Pflicht sei, in der Schrift zu forschen und nicht am Hergebrachten zu kleben. Überhaupt ist in der Religion Selbstdenken Pflicht und Anlehnen an Autoritäten Sünde. Niemand darf sich damit entschuldigen, daß er die Religion in der Form von seinen Vätern oder Lehrern überkommen habe, sondern er ist verpflichtet, deren Lehren zu prüfen und sie zu verwerfen, falls sie den Worten der Schrift entgegenlaufen." „Und nun, Haus Israel!" ruft Sahal aus, „erbarmt euch eurer Seelen und wählet den guten Weg! Wendet aber nicht ein, daß auch die karäischen Lehrer in der Auffassung der Religionspflichten uneinig sind, und ihr zweifelhaft seid, auf welcher Seite die Wahrheit ist. So wisset denn, daß die Karäer keinerlei Autorität üben wollen, sondern nur zum Forschen anregen. Was soll aber der Unwissende tun, der nicht imstande ist, für sich selbst in der Schrift zu forschen, fragt ihr. Nun, ein solcher muß allerdings den Ergebnissen der Forscher und Bibelerklärer vertrauen und danach handeln."

Dann wendete sich Sahal in seinem Sendschreiben wieder an seinen Gegner Jakob ben Samuel und fuhr fort: „Bist du etwa besser als dein Lehrer Saadia? Hat er mit den Karäern disputiert? Oft haben sie ihn zur Disputation aufgefordert, er aber wich ihnen immer aus und kam nur mit solchen Karäern zusammen, die ihm lieb waren. Auch konnten die Karäer nicht mit ihm am Sabbat zusammentreffen, wegen der brennenden Lichter im Hause, das zu betreten den Karäern verboten ist. Nur Hassan ben Maschiach wagte es einst, Saadia zu begegnen, derselbe rief ihm aber zu: „Was haben wir miteinander gemein?" Willst du, Jakob, daß wir zu Disputation in der Synagoge zusammentreffen, so entweihe nicht den Sabbat durch das Brennenlassen von Lichtern; ich weiß aber, daß ihr die Lichter als eine Scheidewand zwischen euch und uns

gebraucht." Zum Schlusse prophezeite Sahal: „Gott werde nach dem Worte der Propheten das Joch der zwei Weiber, das ist der zwei Lehrhäuser von Sura und Anbar (Pumbadita), zerstören; dann werde die Versöhnung und Verbrüderung aller Söhne Israls erfolgen, und die messianische Zeit werde ihre Frucht sein[1]).

Auch ein anderer fruchtbarer karäischer Schriftsteller aus Bassra, Jephet Ibn Alî ha-Levi (Abu Ali Hassan), (blühte 950—90)[2]), polemisierte gegen denselben Jakob ben Samuel. Grammatiker, Bibelkommentator, Gesetzeslehrer und anerkannte Autorität der Karäer, die ihn zu ihren „großen Lehrern" zählen, war Jephet nichts weniger als ein bedeutender Schriftsteller. Er teilte den Fehler seiner Bekenntnisgenossen, sich in Wortschwall und Weitschweifigkeit zu ergehen, und blieb, gleich ihnen, an der Oberfläche und bei dem Buchstaben stehen. Der Mangel der talmudischen Dialektik hat sich an den karäischen Schriftstellern fürchterlich gerächt und sie zu Schwachköpfen und langweiligen Schwätzern gemacht. Jephets gereimte Polemik gegen Saadias Jünger trägt ebenfalls diesen Stempel der Oberflächlichkeit und der Geschmacklosigkeit und erreicht nicht einmal den schönen hebräischen Stil seines Zeitgenossen und Freundes Sahal[3]). Beide, Sahal und Jephet, hielten an der Eheerschwerung durch die weitgetriebene Ausdehnung der Verwandtschaftsgrade fest gegen die Ansicht ihres älteren Zeitgenossen Joseph Roëh[4]) (Albaßir o. S. 290). Die Karäer gerieten in dieser Zeit noch tiefer in Buchstabendienst, peinliche Religiosität und Gedankenstumpfheit. Salmon ben Jerucham, der bis in sein hohes Alter

[1]) Das höchst interessante Sendschreiben, das in mehreren Bibliotheken als Mnuskript vorhanden ist, hat zuerst Pinsker veröffentlicht in Likkute kadmonijot [Teil II, S. 25 ff.] [Von karäischen Gelehrten dieser Zeit ist noch zu nennen: David ben Abraham aus Fez, der ein umfangreiches, durch manche hebräisch-arabische Sprachvergleichungen bemerkenswertes Wörterbuch verfaßt hat, das in einigen Bruchstücken veröffentlicht ist. Vgl. über ihn jetzt Steinschneider a. a. O. § 47, S. 86 und Poznański in JQR. XVIII, S. 225—226.]

[2]) [Über diesen, der bis ca. 1000 wirkte, seine Polemik gegen Saadia und seine z. T. in doppelten Rezensionen vorliegenden Bibelkommentare vgl. jetzt Steinschneider a. a. O. S. 228—238 und Poznański in: Zur jüdisch-arabischen Literatur S. 48—49].

[3]) Vgl. über Jephet Bargès, Rabbi Jephet ben Heli Bassorensis Karaitae in psal. commentarii Praefatio; Munk, Notice sur Aboulwalid S. 14 Pinsker das. Beilage III, 196 und über dessen Lebensalter das. 186 ff. [vgl. vor. Anmerkung.] [4]) [Vgl. oben S. 289, Anm. 1.]

(mindestens 957)[1]) schriftstellerte, Kommentare zum Pentateuch und den Hagiographen verfaßte und noch andere, unbekannt gebliebene Abhandlungen schrieb, war ein abgesagter Feind philosophischer Forschung. In seinem Psalmenkommentar klagte er bitterlich darüber, daß Juden sich mit ketzerischen Schriften befassen und stieß gegen deren Verfasser und Lehrer Flüche aus. „Wehe dem", rief er aus, „der die Gottesbücher verläßt und andere aufsucht! Wehe dem, der seine Zeit mit fremden Wissenschaften tötet und der geläuterten Gotteswahrheit den Rücken kehrt!" Die Philosophenweisheit sei eitel und nichtig, man finde nicht zwei unter ihnen, die in einem Punkte einstimmig wären. Sie stellten Grundsätze auf, welche der Thora geradezu widersprechen. „Da gibt es einige, welche sich mit der arabischen Literatur befassen, anstatt daß die Lehre Gottes nicht von ihrem Munde weichen sollte." Salmon lobte einen Mann, der sich gerühmt, nie ein nichtjüdisches Buch gelesen zu haben[2]). Welch ein Abstand zwischen Saadia und seinen karäischen Gegnern! Jener befreundete sich mit der Philosophie und nahm sie in den Dienst des Judentums, das er dadurch zur Gedankenhöhe erheben wollte, dieser verketzerte sie, ohne sie zu kennen und ließ sein Judentum verknöchern. Als die Rabbaniten den Tempel der Philosophie betraten, mieden ihn die Karäer wie ein Pesthaus.

Ein anderer karäischer Proselytenmacher, Menahem aus Giznah[3]) (in Mittelasien) trat in Ägypten auf, und machte sich an einen andern Verehrer Saadias, um ihn für das Karäertum zu gewinnen. Menahem Gizni[4]) hatte sich von seiner Heimat bis nach Alexandrien durchgebettelt und schrieb eine Art Bettelbrief an die karäische Gemeinde von Kahira voller hohler philosophischer Redensarten. Von seinen Bekenntnisgenossen unterstützt, kam er nach der ägyptischen Hauptstadt und erfuhr dort, daß ein gebildeter Arzt, David ben Merwan Almokammez aus Irak[5]), eine angesehene Stellung einnahm, vielleicht am Hofe des fatimi-

[1]) [Vgl. oben S. 288, Anm. 1.]

[2]) Bei Pinsker a. a. O. S. 66 Note.

[3]) [Menahem Gizni lebte nach den neueren Forschungen erst im 14. oder 15. Jahrhundert, vgl. Harkavy in RÉJ. a. a. O.]

[4]) Bei Pinsker S. 183 f.

[5]) Vgl. über David Almokammez und die Sendschreiben Pinsker Beilage II, S. 17 ff. Über Almokammez' philosophische Fragmente siehe Luzzattos Mitteilungen in Polaks Halichot Kedem S. 69; Orient. Litbl. 1847, col. 618 f.,

dischen Kalifen. David Almokammez hatte viele Reisen gemacht, war mit der Literatur und Geschichte des Morgenlandes vertraut, schrieb ein ausführliches Werk über die mohammedanischen, samaritanischen und karäischen Sekten und auch ein philosophisches Werk über die Gotteseinheit in der scholastischen (mutazilitischen) Manier. Er soll ursprünglich ein Mohammedaner, später Saadias Zuhörer gewesen sein, und mochte einige Zeit zwischen dem talmudischen Judentum und dem Karäertum geschwankt haben. Aus diesem Grunde mochte Menahem Gizni hoffen, ihn ganz auf die Seite der Karäer herüberzuziehen, wenn er ihm die karäischen Lehrsätze entwickeln würde. In Kahira angekommen, richtete er an David mehrere Sendschreiben philosophischen Inhalts. Menahems Sendschreiben, in Prosa und Reimerei gehalten, können als Muster gedankenleeren Wortschwalls und abgeschmackter Schnörkelei dienen.

Infolge des angestrengten Eifers der Karäer, ihrem Bekenntnis den Sieg zu verschaffen, verbreiteten sie sich um die Mitte des zehnten Jahrhunderts immer mehr und mehr, drangen auch nach Spanien und erlangten eine Art Übergewicht in Afrika und Asien. Von den ägyptischen Rabbaniten ist es bekannt, daß sie manches von den Karäern angenommen haben[1]). Einen großen Einfluß übten

631 f., 642 ff. Könnte man annehmen, daß David, der Al-Iraki und Babli genannt wird, aus Kufa stammte, das syrisch ʿAkula (עקולא) hieß, so würde sein Beiname auch arabisch Al-Akuli lauten, und er wäre dann identisch mit dem Philosophen Akuli oder Ibn Alakuli in dem von Munk veröffentlichten Fragmente (Guide des égarés I, 462). Aus Akuli mag dann die Korruptel עקולס הגר entstanden sein in Menahems Brief. [David Al-Mokammez oder Al-Mikmâs hat sicher Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts gelebt. Er verfaßte in arab. Sprache einen Kommentar zur Genesis unter dem Titel: כתאב אלכליקה, von dem Jehuda ben Barsillai aus Barcelona (12. Jahrh.) in seinem Kommentar zum Sefer Jezirah (ed. Halberstam, Berlin 1885) einiges mitteilt. Sein Werk diente dem Karäer Jakob Kirkissani vielfach als Quelle für die Geschichte der Sekten. Vgl. über David Almokammez, auch David ha-Babli genannt, Harkavy in der Beilage zu Rabbinowitz Bd. III, S. 498—499 und in Hachoker II, S. 15—17. Danach ist er kein Karäer gewesen, sondern Rabbanite. Zum Christentum bekehrt, trat er wieder zum Judentum zurück, daher vielleicht der Name: Mokammez, d. h. „der Springer". Aus seiner Polemik gegen das Christentum ist ein Fragment veröffentlicht in JQR. XV, 688—689. Er ist wohl in Rakka geboren, aber nach Schirâs ausgewandert. Vgl. auch Steinschneider a. a. O., § 26, S. 37 und Poznański: Zur jüd.-arab. Literaur, S. 5 und 39—46. Auch die Angabe über das hohe Amt des Mokammez ist unzutreffend.]

1) Vgl. Note 23, II.

zur selben Zeit als Karäer Mose und Aron ben Ascher[1]), Vater und Sohn aus Tiberias (oder Moëziah, wie die Stadt damals hieß, wohl nach dem fatimidischen Kalifen Moëz). Die beiden Ben-Ascher (um 890—950) waren Grammatiker und Massoreten, schrieben über die hebräischen Akzente und biblische Orthographie in einer so harten Sprache und in so elender Reimerei, daß ihre Bemerkungen größtenteils rätselhaft sind[2]). Aber nicht diese geringfügigen Arbeiten haben eine bedeutende Tragweite erlangt, sondern die von ihnen angelegten Bibelexemplare, welche beide Ben-Ascher schrieben und mit äußerster Sorgfalt und Genauigkeit nach den massoretischen Regeln korrigierten, die sie als ihr Element vollständig beherrschten. Diese Ben-Ascherschen Bibelexemplare wurden von Karäern und Rabbaniten als Muster anerkannt und wie ein Heiligtum angesehen[3]). Aus denselben kopierte man später in Jerusalem und Ägypten neue Exemplare. Der jetzt übliche massoretische Urtext der heiligen Schrift beruht größtenteils auf Ben-Ascherschen Originalexemplaren, weil man rabbanitischerseits später übersah, daß der Urheber zu den Karäern gehörte. Saadia dagegen, der noch Ben Ascher, den Sohn, kannte, war mit dessen massoretischen Leistungen durchaus nicht zufrieden, polemisierte vielmehr gegen ihn und behandelte ihn wegwerfend in einer Schrift[4]), die ebenfalls ein Raub der Zeit oder geflissentlich vernichtet worden ist. Auch ein anderer, Ben-Naphtali, machte gegen Ben-Aschers massoretische Resultate Ausstellungen, freilich meistens nur in geringfügigen Punkten[5]). Nichtsdestoweniger behauptete sich der von den Massoreten von Tiberias festgestellte Text der heiligen Schrift und galt als unantastbar.

Wie die Karäer Sahal, Jephet, Menahem Gizni Proselyten unter den Rabbaniten zu machen versuchten, ebenso sandten die Rabbaniten Jerusalems Abgeordnete aus, um Bekehrungen unter

[1]) Note 29. [Die Angabe über das Karäertum dieser beiden Massoreten ist nicht aufrecht zu erhalten; vgl. die Bemerkungen zu Note 23 II und Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[2]) [Jetzt vorliegend in der Edition von Baer und Strack: Die Dikduke ha-Teamim des Aaron ben Mose ben Ascher, Leipzig 1879.]

[3]) [Vgl. Gottheil in JQR. XVII, S. 639—641.]

[4]) Note 21.

[5]) Die Differenzen zwischen Ben-Ascher und Ben-Naphtali finden sich in der magna biblia rabbinica oder Mikraot gedolot zu Ende der Hagiographen.

den Karäern zustande zu bringen. Im Jahre 957 kamen Jerusalemer nach der taurischen Halbinsel, predigten dort das talmudische Judentum und gewannen zweihundert karäische Familienhäupter in Sepharad (Kertsch), Sulchat (Eski-Krim), Onchat und Kaffa (Theodosia), die mit allen ihren Gliedern sich den talmudischen Vorschriften unterwarfen. Die jerusalemischen Abgeordneten führten bei dieser Gelegenheit für die taurischen Gemeinden in deren Bibelexemplare die hebräischen Vokalzeichen ein, die bis dahin ihnen unbekannt waren. Die neubekehrten Rabbaniten wurden aber von den Karäern wegen des Abfalls geschmäht und gemieden[1]). Die karäische Gemeinde in der Krim hatte damals schon einen Gelehrten aus der eigenen Mitte erzeugt, Jakob ben Mose Tamani (aus Taman), der mit den Bekenntnisgenossen in Jerusalem in Verbindung stand, ihre Schriften las und eigene Gesetzesauslegungen schrieb (st. in Tschufut-Kalé 958)[2]).

[1]) Note 29.

[2]) Pinsker Beilage XI, S. 86 f. [Die Ausführungen in diesem Abschnitt, betreffend die rabbanitischen Sendboten und Jakob Tamani beruhen auf Fälschungen des Karäers Firkowitz; vgl. Harkavy in RÉJ. VII a. a. O., und bei Rabbinowitz, S. 316, Anmerkung 89 u. 90.]

Elftes Kapitel.

(Fortsetzung.)

Die Blütezeit der jüdischen Wissenschaft, die Epoche Saadias und Chasdaïs. Europa.

Die vier Gründer neuer Talmudlehrhäuser in Afrika und Europa. R' Mose ben Chanoch und die Gemeinde von Cordova. R' Chuschiel und die Gemeinde von Kairuan. Dunasch ben Tamim. Sabbataï Donnolo und der heilige Nilus. Die Juden in Spanien; der jüdische Minister Chasdaï Ibn Schaprut, sein Charakter und seine Taten. Sendschreiben an den jüdischen Chagan Joseph von Chazarien. Schwächung des Chazarenreiches durch die Russen. Menahem ben Saruk und Dunasch ben Labrat. Die Einführung des neuhebräischen Versmaßes. Aufblühen der jüdisch-spanischen Poesie. Das Lehrhaus in Cordova. R' Chanoch und Ibn Abitur. Chasdaïs Tod.

940—970.

Mit dem Untergange des Exilarchats und der suranischen Hochschule verlor Asien die Führerschaft über die Gesamtjudenheit. Wenn sich Pumbadita unter Aaron Ibn-Sargadu geschmeichelt hatte, die Alleinherrschaft zu behaupten, so war es in einer Selbsttäuschung befangen. Innere Streitigkeiten arbeiteten an dessen Auflösung nach Ibn-Sargadus Tode. Kohen-Zedeks Sohn, mit Namen Nehemia, der schon mit ihm rivalisierte, aber keinen Anhang gefunden, hatte sich durch ein Manöver zum Schulhaupte aufgeworfen (960)[1], aber das Kollegium war gegen ihn, geführt von dem, dem alten Adel entsprossenen Oberrichter Scherira ben Chanania. Nur wenige Mitglieder und reiche Laien unterstützten Nehemia, die Gegner versagten ihm aber die Anerkennung während seiner ganzen Funktionsdauer (960—68)[2]. Und, während zwei Parteien sich das Gaonat von Pumbadita und hiermit die

[1] [Eines Manövers bedurfte es hierzu nicht; vgl. Harkavy in RÉJ. VII, S. 201 und bei Rabbinowitz, S. 371, Anm. 91.]

[2] Scherira Sendschreiben Ende. [ed. Neubauer, S. 41. Über Nehemia vgl. jetzt sein Sendschreiben nach Spanien, ed. Cowley in JQR. XIX, S. 105—106 und Poznański ebendort S. 399—401.]

religiöse Autorität über die Judenheit streitig machten, hatten die vier Gefangenen aus Sura (o. S. 316) neue Talmudlehrhäuser in Ägypten, Afrikija (Kairuan), Spanien und Frankreich gegründet und dadurch die Gemeinden vom Gaonate losgelöst. Diese vier Männer, welche den Blütenstaub talmudischer Geistesbefruchtung nach verschiedenen Punkten trugen, waren: R' Schemaria ben Elchanan, welcher vom Admiral Ibn-Rumahis in Alexandrien verkauft, dann von der jüdischen Gemeinde ausgelöst wurde und endlich nach Misir (Kahira) gelangte; der zweite war R' Chuschiel, der an der Küste Afrikas verkauft wurde und dann nach Kairuan kam. Der dritte war wahrscheinlich Nathan ben Isaak Kohen, der Babylonier, der vielleicht nach Narbonne gelangte[1]). Der vierte, R' Mose ben Chanoch erfuhr von allen am meisten Fährlichkeiten. Er war der einzige Verheiratete unter den vieren; seine schöne und fromme Frau, so wie sein Sohn im Kindesalter hatten ihn auf seiner Fahrt begleitet und gerieten mit ihm in Gefangenschaft. Ibn-Rumahis hatte aber auf das schöne Weib sein lüsternes Auge geworfen und gedachte, ihr Gewalt anzutun. Da fragte sie ihren Gatten auf Hebräisch, ob die im Meere Ertrunkenen die Auferstehung zu erwarten haben, und als er es ihr mit einem Bibelverse bejahte, stürzte sie sich ins Meer und ertrank. Tief betrübt und im Sklavengewande wurde R' Mose ben Chanoch mit seinem Söhnchen nach Cordova geschleppt und von der jüdischen Gemeinde ausgelöst; sie ahnte nicht, daß sie in ihm die Suprematie Spaniens über die Judenheit erworben hatte. R' Mose verriet nicht seine tiefere Talmudkunde in der Gemeinde, wohin er verschlagen wurde, um nicht von der Gottesgelehrtheit Nutzen zu ziehen. Er galt daher Anfangs als schlichter Gefangener. In ärmlicher Kleidung trat R' Mose in das Lehrhaus von Cordova, dem ein Richter-Rabbiner, Namens Nathan, mit sehr dürftigen talmudischen Kennt-

[1]) Vgl. Note 21, II. [Die im Text gegebene Erzählung von den vier Sendboten muß nach dem jetzigen Stand der Forschung wohl als einer historischen Begründung entbehrend betrachtet werden, zumal ein von Schechter in JQR. XI S. 647 ff. aus der Geniza veröffentlichter Brief bestimmt erweist, daß R' Chuschiel aus einem christlichen Lande, aller Wahrscheinlichkeit nach aus Süditalien, stammte und R' Schemaria stets in Ägypten lebte. Nathan der Babylonier ist auch entschieden auszuscheiden. Aus Babylonien könnten vielleicht nach Spanien gekommen sein R' Mose und sein Sohn R' Chanoch. Weiteres siehe zu Note 21 II und Monatsschrift Jahrg. 1908.]

nissen, vorstand, aber in Spanien als ein Licht angestaunt wurde. Mose setzte sich wie ein unwissender Zuhörer in einen Winkel an der Tür. Als er aber wahrnahm, daß Nathan bei der Erklärung einer Talmudstelle sehr schülerhaft verfuhr, wagte er bescheiden einige Einwürfe, die den Meister verrieten[1]). Die Zuhörer im Lehrhause waren erstaunt, in dem eben losgekauften Gefangenen in Bettlergestalt einen tiefen Talmudkundigen zu erblicken. R' Mose wurde gedrängt, die betreffende Stelle zu erläutern und noch andere Fragen zu lösen, was er mit großer Sachkenntnis zur größten Verwunderung des Zuhörerkreises tat. Noch an demselben Tage erklärte Nathan vor den Parteien, die seiner richterlichen Entscheidung harrten: „Ich mag nicht mehr euer Richter und Rabbiner sein; jener Fremde in ärmlicher Kleidung mag von jetzt an euer Dajjan werden" — eine seltene Selbstlosigkeit! Sofort wählte die reiche Gemeinde von Cordova R' Mose zu ihrem rabbinischen Oberhaupte, machte ihm reiche Geschenke, setzte ihm einen Gehalt aus und stellte ihm einen Prachtwagen zur Verfügung. Als der Admiral Ibn-Rumahis hörte, daß sein Gefangener der Cordovaner Gemeinde so teuer war, wollte er den Kauf rückgängig machen, um einen höhern Preis zu erzielen. Da appellierten die Juden beim gerechten Kalifen Abdul-Rahman III., unter Vermittlung des jüdischen Staatsbeamten Chasdaï, und stellten ihm vor, daß sie sich vermittelst des R' Mose von dem Gaonat des morgenländischen Kalifenreiches loszulösen vermöchten. Abdul-Rahman, der es ungern gesehen hatte, wie alljährlich bedeutende Summen aus seinem Lande für das Gaonat, also für das Land des ihm feindlichen Kalifats ausgeführt wurden, war froh, daß in seinem eigenen Reiche eine Stätte für das Talmudstudium gegründet werden sollte, und bedeutete seinen Admiral, von der Forderung abzustehen[2]). So wurde Cordova der Sitz eines bedeutenden, vom Gaonat unabhängigen Lehrhauses. Wie R' Mose, so gründeten seine ehemaligen Mitgefangenen, die ebenfalls bald in den Gemeinden von Kahira und Kairuan als überlegene Talmudkundige erkannt wurden, bedeutende Talmudschulen für Ägypten

[1]) [Zur Beurteilung dieses Berichtes vgl. Doroth Harischonim III, S. 294.]

[2]) Abraham Ibn-Daud in Sefer ha-Kabbalah, nach einer Erzählung von Samuel ha-Nagid, der sie aus dem Munde von R' Moses Sohn Chanoch vernommen hat.

und das fatimidische Kalifat und rissen unwillkürlich die Gemeinden dieser Länder von dem Gaonate los[1]).

Kein Land war aber unter den damaligen politischen und kulturgeschichtlichen Verhältnissen geeigneter, Mittelpunkt für die Gesamtjudenheit zu werden und die von Babylonien schwindende Führerschaft zu übernehmen, als Spanien oder das mohammedanische (maurische) Andalusien. Denn Ägypten war kein selbständiges Reich, sondern nur eine Provinz des fatimidischen Kalifats, welche die Politik eines jüdischen Renegaten dafür erobert hatte. Auch bot Ägypten keinen Boden für eine höhere Kulturblüte, sondern blieb auch jetzt, wozu es die Natur bestimmt hat, eine Kornkammer. Das in Afrika gegründete Reich der Fatimiden, Italien gegenüber, mit der Hauptstadt Kairuan (später Mahadia), gewährte allerdings einige Grundbedingungen zur Entwicklung des Judentums, und hätte ein Hauptschauplatz für die jüdische Geschichte werden können. Die reiche Gemeinde von Kairuan nahm das lebhafteste Interesse am Talmudstudium, wie an wissenschaftlichem Streben. Sie hatte noch vor R' Chuschiels Ankunft ein Lehrhaus mit einem Oberhaupte, der den Ehrentitel „Vorsteher der Lehrversammlung" (Resch-Kalla, Rosch) führte[2]). Wie sie dem verbannten Exilarchen Ukba Gastfreundschaft und Ehrenbezeugung bewilligte (o. S. 280), so nahm sie den dahin verschlagenen R' Chuschiel ehrenvoll auf, übertrug ihm den Titel Rosch und gewährte ihm die Mittel, dem Talmudstudium einen höheren Aufschwung zu geben. Dieser erzog während seiner Wirksamkeit (950—80) zwei Jünger, welche später als Autoritäten anerkannt wurden, seinen Sohn Chananel und einen Eingeborenen Jakob ben Nissim Ibn Schahin. Der Philosoph, Leibarzt und Günstling der ersten zwei Kalifen Isaak Israeli (o. S. 266) hatte Samen für eine jüdische Wissenschaft ausgestreut und deren Wachstum einem Jünger anvertraut, der ihm auch die Hofgunst zuwenden konnte.

Dieser Jünger Abusahal Dunasch Adonim ben Tamim (geb. um 900, starb um 960)[3]), der Vertreter der jüdischen Wissen-

[1]) Abraham Ibn Daud in Sefer ha-Kabbalah.

[2]) Folgt aus Raschi, Pardes, 21 b. Ittur 16 d. und Samuel Gama's Zusätze zum Aruch, Orient, Jahrg. 1851, col. 358. [Über die Bedeutung der Gemeinde in Kairuân schon in gaonäischer Zeit vgl. jetzt die obengenannte Abhandlung von Poznański, S. 175—177.]

[3]) [Nach Poznański in der letztgenannten Abhandlung Nr. 14 ist er fast zu derselben Zeit geboren wie Saadia, also ca. 892 oder 893.]

schaft im fatimidischen Reiche, war Leibarzt bei dem dritten fatimidischen Kalifen Ismael Almansur Ibn' ul Kaim und vielleicht auch schon bei dessen Vater. Er stand in einem so günstigen Verhältnisse zu diesem, die Wissenschaft fördernden Kalifen, daß er ihm eines seiner astronomischen Werke widmete[1]). Dunasch ben Tamim stammte aus Irak, bildete sich aber schon in seiner Jugend in Kairuan unter Isaak Israeli aus, von dem er Medizinisches, Sprachliches und Metaphysik erlernte. Schon als zwanzigjähriger Jüngling hatte er ein reifes Urteil und kritisierte Saadias Schriften, die dahin gebracht wurden[2]). Dunasch ben Tamim umfaßte den ganzen Kreis der damals beliebten Wissensfächer vollständig und verfaßte Werke über Medizin, Astronomie und über die damals neu eingeführte indische Rechnungsweise. Er gibt schon eine Rangordnung der damals gepflegten Wissenschaften an. Die niedrigste Stufe nehmen, nach seiner Schätzung, die Mathematik, Astronomie und Musik ein. Höher stehen Naturwissenschaft und Arzneikunde, auf der höchsten Stufe aber die Metaphysik, die Erkenntnis Gottes und des Geistes (der geistigen Wesen)[3]). Die Ausbildung der Medizin schreibt Ben-Tamim wunderlicherweise einem jüdischen Verfasser zu. Er behauptet nämlich, die im Mittelalter hochgefeierte medizinische Autorität Galenus sei kein anderer gewesen, als der jüdische arzneikundige Patriarch Gamaliel (B. IV, $_4$ S. 358). Diese seine Schrulle beruhte auf einem Machwerk, das damals in arabischer und hebräischer Sprache zirkulierte[4]). Dunasch ben

[1]) In seinem Kommentar zu Sefer Jezirah (Manuskript in mehreren Bibliotheken). Daß dieser Kommentar Dunasch ben Tamim, wie eine Handschrift der Pariser Bibliothek und eine andere bei Luzzatto laut der Überschrift haben (Zion I, 47), und weder seinem Lehrer Isaak Israeli, noch seinem jüngern Zeitgenossen Jakob ben Nissim (wie andere Manuskripte haben) angehört, hat Munk nachgewiesen; vgl. o. S. 267, Anm. 2. Munks Resultate über diese Persönlichkeit (Notice sur Aboulwalid, p. 43—60) tragen, wie alle seine Arbeiten, den Stempel der Wahrheit, und ich lege sie hier zugrunde mit Ausnahme seiner Ansicht über Dunasch' Zeitgenossenschaft mit Eldad ha-Dani. [Vgl. über diesen, von M. Großberg, London 1902, sehr fehlerhaft herausgegebenen Kommentar, Steinschneider: Die Juden als Übersetzer, S. 394 ff. und Poznański a. a. O., wonach dieses Werk eine Überarbeitung von Isaak Israelis Kommentar zum Sefer Jezirah sein dürfte.]

[2]) Kommentar zu Sefer Jezirah Einleitung abgedruckt Orient, Jahrg. 1845, col. 563.

[3]) Das. abgedruckt in S. Sachs Kerem chemed VIII, S. 64.

[4]) Das. Ende, abgedruckt Orient a. a. O.

Tamims Leistungen auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft sind nicht sehr bedeutend. Er verfaßte eine hebräische Grammatik, die aber weiter nichts enthielt als eine Vergleichung der hebräischen mit den arabischen Spracherscheinungen[1]). Dann schrieb er eine Erklärung zu dem rätselhaften Buche der Schöpfung (955—56), weil ihm Saadias Arbeit darüber ungenügend erschien. Aber er hat ebensowenig wie Saadia die eigentümliche Idee dieses Weltschöpfungssystems ergründet. Die Araber stellten Dunasch ben Tamim so hoch, daß sie von ihm fabelten, er sei zum Islam übergetreten[2]), um ihn zu den Ihrigen zählen zu können; er blieb aber sicherlich bis an sein Lebensende dem Judentume treu, stand mit dem jüdischen Staatsbeamten Chasdaï in brieflichem Verkehr und arbeitete für ihn ein astronomisches Werkchen über den jüdischen Festkalender aus.

Indessen, wenn auch Dunasch ben Tamim keine glänzende Erscheinung war, so hätte er der Kairuaner Gemeinde, und von da aus größern Kreisen, Anregung zu wissenschaftlicher Auffassung des Judentums geben können. Allein das fatimidische Kalifat war nicht geschaffen, Kulturboden für die Juden zu werden. Der fanatische Ursprung der fatimidischen Dynastie — zustande gebracht durch einen schwärmerischen Missionar, der in dem Kalifen vom Hause Ali eine Art verkörperter Gottheit erblickte, und gegründet von einem betrogenen Betrüger, der sich für den wahren Imam und Mahdi (Gottpriester) ansehen und verehren ließ — durfte folgerichtig das Judentum nicht dulden. Das einfache Vorhandensein von Andersgläubigen war schon ein tiefgreifender Zweifel an der Gottmenschheit des Mahdi. Wie die Nachfolger des ersten christlichen Kaisers, so gebrauchten auch die Nachfolger des ersten fatimidischen Kalifen das Schwert als Mittel zur Ausbreitung der Religion. Bald trat ein Fatimide auf, der, was seine Vorfahren aus Nachsicht verabsäumt hatten, gründlich nachholte und die Lehre vom göttlichen Imamat mit blutigem Fanatismus predigte. In solcher Umgebung konnte sich das Judentum nicht zum Lichte emporarbeiten; es bedurfte dazu günstigerer Lagen.

[1]) Munk a. a. O., p. 56 f. [Über dieses, bei den Sprachgelehrten in nur geringem Ansehen stehende Werk (siehe meine Abhandlung über den Lexikographen Isak ibn Barûn, Paris 1901, S. 7, Anm. 1), vgl. jetzt Bacher in ZDGM., Bd. 61, S. 703—704 und Poznański a. a. O.]

[2]) Saadia Ibn-Danans Responsum im Sammelwerke Chemda Genuzah von Edelmann, p. 15.

Noch weniger als die mohammedanischen Reiche, Ägypten und Nordafrika, vermochten die christlich-europäischen Länder Kulturstätten für das Judentum zu werden. Dort herrschte damals noch eine reckenhafte Barbarei und die entschiedenste Ungunst für ein geistiges Leben. Die Juden standen nicht minder auf sehr niedriger Stufe; daher ist die geschichtliche Erinnerung über die europäisch-jüdischen Gemeinden stumm. Hier und da gab es in Italien Talmudkundige, wie in Oras (Oria bei Otranto), aber sie brachten es kaum über die Mittelmäßigkeit hinaus[1]). Überhaupt haben die italienischen Juden in keinem Fache Meisterschaft erlangt, sie blieben stets fleißige und treue Jünger fremder Lehrer. In Babylonien machte man sich daher über „die Weisen" Roms, d. h. Italiens, weidlich lustig[2]). Selbst Sabbataï Donnolo, der Vertreter der jüdischen Wissenschaft in der saadianischen Epoche in Italien, erscheint als eine mittelmäßige, wenn nicht gar kleinliche Persönlichkeit. Dieser Mann ist auch mehr durch seinen Lebensgang, als durch seine Leistungen bekannt geworden.

Sabbataï Donnolo (*Δόμνουλος*, geb. 913, starb um 970)[3]) aus Oria, geriet als zwölfjähriger Knabe in Gefangenschaft, als die Mohammedaner des fatimidischen Reiches unter dem Feldherrn G'afar Ibn-Ubaid über die sizilische Meerenge drangen, Einfälle in Apulien und Kalabrien machten, die Stadt Oria plünderten und die Einwohner töteten oder als Gefangene wegschleppten (9. Tammus = 4. Juli 925). Zehn angesehene Gemeindeglieder von Oria fanden dabei den Tod, und Donnolos Eltern und Verwandte wurden nach Palermo und Afrika weggeführt. Er selbst wurde in Trani losgekauft. Verwaist und verlassen, war der junge Donnolo auf sich selbst angewiesen und erlernte die Heilkunde und die Unheilkunde der Astrologie, erlangte in beiden Fächern einen ausgebreiteten

1) [Zur Berichtigung dieses Urteils über das geistige Leben der Juden in Süditalien sei hingewiesen auf die gegenteilige Schilderung in der von Neubauer, Anecdota II S. 111—132 im Jahre 1895 herausgegebenen Chronik des Achimaaz von Oria, wozu zu vergleichen ist: Kaufmann in der Monatsschrift, Jhrg. 1896, S. 461 ff., und meine Ausführungen daselbst Jahrg. 1908.]

2) Vgl. Note 21, II.

3) Quellen über denselben Melo Chofnaim, ed. Geiger, S. 29 f. Kerem Chemed Jahrg. VIII, S. 98 f. und Amari historia dei Muselmani di Sicilia (Florenz 1858) Vol. II, S. 171 ff. [Vgl. ferner Steinschneider über Donnolo in Virchows Archiv für pathologische Anatomie Bd. 38—42 und Ascoli, Inscrizioni inediti, Florenz 1880, S. 65 ff.]

Ruf[1]) und war Leibarzt des byzantinischen Vizekönigs (Basilicus) Eupraxios, der im Namen des Kaisers Kalabrien beherrschte. Durch die ärztliche Praxis reich geworden, verwendete er sein Vermögen, um astrologische Schriften anzukaufen und Reisen zu machen, und bei astrologischen Meistern sich in dieser Afterwissenschaft zu vervollkommnen, um genau zu wissen, welche Planeten und Sterne einen günstigen und welche einen übeltätigen Einfluß üben. Donnolo gelangte auf diesen Reisen sogar bis Bagdad. Die Resultate seiner Forschungen legte er in einem Werke nieder (946), das ebenfalls einen Kommentar zum Schöpfungsbuche bildete (Chakmoni)[2]). Viel Weisheit war, nach den vorhandenen Bruchstücken zu urteilen, darin nicht enthalten. Aber der Verfasser schlug es so hoch an, daß er Sorge trug, daß sein Name „Sabbataï Donnolo aus Oras" auf die Nachwelt übergehe. Zu diesem Zwecke brachte er ihn in Akrostichen von sehr schlechten Versen und beschwor die Abschreiber seines Buches, den versifizierten Anfang ja nicht wegzulassen.

Indessen, so gering auch Donnolos Bedeutung neben seinem Zeitgenossen Saadia und anderen war, so erscheint er doch unendlich überlegen dem Vertreter der katholischen Frömmigkeit in dieser Zeit, seinem Landsmanne Nilus dem Jüngeren, den die Kirche heilig gesprochen hat. Das Verhältnis der beiden Italiener, des jüdischen Arztes und Astrologen und des Abtes von Rossana und Grotta Ferrata, gibt einen Maßstab für den Stand des Judentums und des Christentums in Italien in der Mitte des zehnten Jahrhunderts. Donnolo war mit Nilus von Jugend auf bekannt; sie waren vielleicht Leidensgenossen bei der Plünderung Unteritaliens gewesen. Als der jüdische Arzt den christlichen Asketen einst in einem krankhaften Zustande erblickte, den er sich durch übertriebene Kasteiung zugezogen hatte und von dessen Verkommenheit betroffen war, bot er ihm freundschaftlich und zuvorkommend ein

1) Vita St. Nili junioris in den Bolandisten acta Sanctorum zum 26. September T. V, S. 313. *Ἔρχεται πρὸς αὐτὸν (Νεῖλον) Ἰουδαῖός τις ὀνόματι Δόμνουλος, ὃς ἦν αὐτῷ γνῶστος ἐκ νεότητος αὐτοῦ, — διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν σφόδρα φιλομαθῆ καὶ ἱκανὸν περὶ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην.* Vgl. das. S. **316** und c. 8.

2) [Herausgegeben von D. Castelli, Florenz 1880. Über Donnolos Bearbeitung des Sefer Jezirah vgl. Epstein in der Monatsschrift, Jahrg. 1893, S. 458—462.]

Heilmittel an, das ihn von der Fallsucht heilen sollte, der er entgegen ging. Der heilige Nilus schlug aber das Anerbieten aus und bemerkte, er wolle von einem Juden keine Medizin nehmen, um ihm nicht den Triumph zu verschaffen, sich rühmen zu können, er habe ihn, den Heiligen, den Wundertäter, geheilt. Denn das würde die einfältigsten Christen verleiten, ihr Vertrauen den Juden zu schenken[1]). Er verlasse sich mehr auf Gott, denn auf Menschen. Das Judentum strebte nach Licht, das mönchische Christentum nach Dunkelheit. Ein anderer Jude, der in Donnolos Gesellschaft einst bei Nilus war, forderte ihn auf, ihm etwas von Gott mitzuteilen; er scheint Lust zu einem Religionsdisput gehabt zu haben. Der Abt von Rossana wollte ihm aber nicht Rede stehen und meinte, seine Worte würden doch für die verstockten Juden ohne Eindruck verhallen, und er wollte nicht ins Wasser schreiben oder ins Meer säen. Er forderte aber ihn und Donnolo auf, ihm mit den Büchern des Gesetzes und der Propheten in seine Zelle zu folgen und so lange darin zu lesen, als Mose auf dem Berge Sinaï weilte, dann wollte er zu ihnen von Gottes Wort reden. Ironisch lehnten Donnolo und sein Genosse diesen Vorschlag ab[2]). Sabbataï Donnolo hat aber so wenig Wirkung hervorgebracht, daß es fast zwei Jahrhunderte bedurfte, ehe eine Persönlichkeit von einiger Bedeutung in Italien auftauchen konnte. Von dem niedrigen Bildungsstande der italienischen Juden und der Bedrückung, die sie erlitten, legt ein homiletisches Werk Zeugnis ab, das einen italienischen (römischen) Verfasser voraussetzt. Dieses Werk mit dem Titel (Tanna di-be Eliahu)[3]) läßt zwar den Propheten Eliah erzählen, ermahnen, predigen, verheimlicht aber doch nicht, daß es zur Zeit verfaßt sei, die bereits neun Jahrhunderte seit der Tempelzerstörung zählt. Es ist in einem, wenn auch fließenden, doch ermüdend schleppenden und geschwätzigen Stile geschrieben mit künstlicher Nachahmung älterer Agada-Manier, aber ohne deren epigrammatische Kernigkeit[4]). Es

[1]) a. a. O. Die Stelle lautet: *σὺ δὲ (Δόμνουλε) οὐ κάλλως θυνήσθῃ συμπαῖξαι τοὺς τῶν Χριστιάνων ἀκεραίους, εἰ μὴ ἐν τῷ καυχᾶσθαι σε τῶν φαρμάκων μεταδοῦναι τῷ Νείλῳ.*

[2]) a. a. O.

[3]) Abfassungszeit 968, s. RÉJ. III, S. 121.

[4]) [Zu diesem Urteil über das Werk vgl. die kritischen Bemerkungen M. Friedmann's in der Vorrede zu seiner nach einem Manuskript der Vaticana veranstalteten Edition (Wien 1900) und Theodor's in der Monatsschrift 1900, S. 554.]

schwimmt alles untereinander, Großes und Kleinliches, Erhabenes und Niedriges. Der Verfasser ermahnt zwar vielfach im Prediger-tone zur Demut, Bußfertigkeit, Redlichkeit in Wort und Tat, zum Almosenspenden und zu andächtigem Beten; aber er kennt kein höheres Ziel, als das Weilen im Lehrhause und das Zuhören der Vorträge, wenn man auch nicht viel davon verstehe. Der Prediger unter Eliahs Verkappung räumt zwar ein, daß ein Nichtjude gleich einem Israeliten des göttlichen Geistes teilhaftig werden könne je nach seinen Taten. Er schärft ein, daß ein Jude einen Andersglaubenden nicht einmal mit einer Kleinigkeit betrügen dürfe, „denn er ist als Bruder zu betrachten". „Wer einen solchen bestiehlt, gegen ihn lügnerisch und meineidig verfährt, sein Blut vergießt, wird auch nicht zurückschrecken, an einem Glaubensgenossen ebenso zu handeln." Dennoch warnt er, mit Nichtjuden an einer Tafel zu speisen und mit ihnen Umgang zu pflegen [1]), gerade wie die Geistlichen der französischen Konzilien im entgegengesetzten Sinne den Christen eingeschärft haben. Die Schrift des unbekannten Verfassers klagt oft über Zusammenrottungen des Pöbels, um die Habe der Juden zu plündern, und über die Folterqualen, welche ihre Dränger ihnen auflegen, bis ihnen die Seele ausgeht. Sie zeigt daher Schadenfreude über die wiederholten Einfälle der Ungarn in Westeuropa, von den christlichen Zeitgenossen als Skythen geschildert und vom Verfasser Gog und Magog genannt, welche über Israels Dränger ein schweres Strafgericht verhängen, „wie wir es täglich sehen". [2]) — In derselben Zeit verfaßte ein anderer jüdisch-italienischer

[1]) Tanna di-be Eliahu rabba c. 8, verglichen mit c. 9, 15 (S. 38 ed. Zdilkow) c. 28, S. 78.

[2]) Die Abfassung dieses Agadawerkes hat Herr Rapoport lichtvoll ermittelt und die scheinbaren Widersprüche glücklich aufgehoben (Biogr. d. Nathan Romi Note 43), nur hat er dessen Geburtsland verkannt. Es war nicht Babel, sondern die große Stadt Rom (die bei jüdischen, wie bei nachapostolischen Kirchenschriftstellern Babel genannt wird). Es weht im ganzen Werke, sozusagen, europäische Luft. Manche Redensarten erinnern stark daran. Der Umstand, daß in Tanna d. b. Eliahu nach Weltschöpfungsjahren gezählt wird, spricht besonders dafür. In Babylonien zählten die Juden bekanntlich nach seleuzidischer Ära. Die zweimal wiederkehrende Phrase: Gog und Magogs Strafgericht sei bereits über die Völker eingetroffen (c. 3, S. 7 b., c. 5, S. 13 a.) bezieht sich sicherlich auf die verheerenden Invasionen der Ungarn, wobei Italien am meisten gelitten, unter den deutschen Herrschern Arnulf bis Otto I. (in den Jahren 889—955). Der Chronograph Regino nennt die Ungarn: gens Hungarorum ferocissima et omni belua crudelior

Schriftsteller ebenfalls unter einem verkappten Namen eine Art Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Untergange des zweiten Tempels durch die Römer, oder vielmehr er goß ein älteres arabisches Geschichtsbuch ins Hebräische um und fügte einige Zusätze hinzu. Er trat als der alte Geschichtsschreiber Josephus auf, verwandelte aber diesen Namen in Josippon[1]), mischte in seiner Darstellung Geschichtliches und Sagenhaftes bunt durcheinander und übertrug Zustände und Namen seiner Zeit aufs Altertum. Der Verfasser des hebräischen Josippon gebrauchte aber die heilige Sprache mit vieler Gewandtheit, fast in altbiblischer Färbung, und das ist auch sein einziges Verdienst.

Es gab also im zehnten Jahrhunderte nur ein einziges Land, das wie dazu geschaffen schien, dem Judentume ein fruchtbarer Boden zu werden, worauf es die schönsten Blüten treiben und zu einer höheren Entwicklung heranreifen konnte — das mohammedanische Spanien, welches den größten Teil der pyrenäischen Halbinsel umfaßte. Während das christliche Europa wieder in vollständige Barbarei versank, aus der es die ersten Karolinger mühsam zu befreien strebten, und während das morgenländische Kalifat das Bild des herannahenden Greisenalters darbot, brachte es das spanische Kalifat unter den Söhnen Omejas voller Manneskraft und Geistesfrische zu einer Kulturhöhe, die das Mittelalter fast vergessen macht. Unter Abdul-Rahman III. (mit dem Beinamen An-Nasir) — der zuerst den vollen Kalifentitel „Fürst der Gläubigen" (Emir-Al-Mumenin)

a Scythis regnis et a paludibus, quas Thanais sua refusione in immensum porrigitur, egressa est (bei Pertz monumenta Germaniae I, 599). Eben nach dem Skythenlande versetzt das Mittelalter Gog und Magog, und die Ungarn konnten unter diesem Namen bezeichnet werden. — Das Verhältnis des T. d. b. Eliahu rabba zum Sutta ist mir noch nicht klar. [Friedmann in der Abhandlung über dieses Werk (Wien 1902, S. 44—82) will nachweisen, daß es im großen und ganzen mit dem im Talmud Babli K'thubboth 106a genannten Seder Eliahu identisch sei und der frühamoräischen Zeit angehöre. Als Heimatort gilt ihm Palästina. Vgl. dagegen Theodor in der Monatsschrift, Jahrg. 1903, S. 70—79. Über Polemik des Seder Eliahu gegen Karäer und Chajaweth aus Balch, vgl. Oppenheim in Beth-Talmud I. S. 370 ff.]

[1]) Zeitalter und Vaterland des hebräischen Josippon oder Pseudo-Josephus hat Zunz richtig ermittelt (gottesdienstl. Vorträge S. 150 ff.); [2. Aufl. S. 154 ff.] im Nachweis des Ursprunges dagegen hat er sich vergriffen(vgl. o. S. 264, Anm. 2). [Vielleicht ist der Josippon identisch mit einem von dem persisch-jüdischen Schriffsteller des 14. Jahrhunderts, Salomon ben Samuel aus Gorgang in Turkestan erwähnten ס' דברי הימים בית שני; vgl. Fränkel in Monatsschr. Jahrg. 1900, S. 523.]

führen konnte — war Spanien ausschließlich der Sitz der Wissenschaft und der Kunst, die sonst fast auf dem ganzen Erdenrund geächtet oder mindestens unbeachtet waren. Mit ihm begann die klassische Zeit der muslemitischen Kulturblüte, die mit Wohlstand und Kraftfülle gepaart war; sie konnte aber nur diese Stufe erreichen, weil ihre Träger edle Fürsten waren, die von Vorurteil gegen die Bekenner einer anderen Religion frei waren. Am meisten galten in Spanien die Lieblinge der Musen, die Meister des wohllautenden Sanges und der geistreichen Rede. Ein gelungenes Gedicht wurde fast noch mehr gefeiert als ein errungener Sieg, und der Sieg war wieder Gegenstand der Poesie. Jeder Große, vom Kalifen bis zum letzten Provinzial-Emir, war stolz darauf, Gelehrte und Dichter zu seinen Freunden zu zählen und ihnen über die Sorge für die Lebensbedürfnisse hinwegzuhelfen. Die Männer der Wissenschaft und der Poesie wurden zu hohen Ämtern befördert und mit den höchsten Staatsinteressen betraut.

Dieser geistigen Atmosphäre konnten sich die Juden Spaniens bei der dem jüdischen Stamme innewohnenden leichten Regsamkeit und Empfänglichkeit nicht entziehen. Ihr Sinn wurde von Begeisterung für Wissenschaft und Dichtkunst ergriffen, und auch das jüdische Spanien wurde „eine Freistätte der Bildung und Geistesregsamkeit, ein duftender Garten heiterer, lebensfreudiger Poesie, sowie der Sitz ernster Forschung und hellen Denkens“[1]). Gleich den Muzarabern, den unter Mohammedanern wohnenden Christen, hatten sie sich mit der Sprache und Literatur des herrschenden Volkes vertraut gemacht und liefen ihnen nicht selten den Rang ab. Aber während die Muzaraber ihre Eigentümlichkeit an das arabische Wesen so weit aufgaben, daß sie ihre Muttersprache, das gotische Latein, vergaßen, ihre Bekenntnisschriften nicht mehr verstanden und sich des Christentums schämten[2]), empfanden die Juden Spaniens

[1]) Vgl. M. Sachs, religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 182.

[2]) Ein Kirchenschriftsteller des zehnten Jahrhunderts klagt: Quis, rogo hodie, solers in nostris fidelibus laicis invenitur, qui scripturis sanctis inventus volumina quorumquumque doctorum latine conscripta respiciat? Nonne omnes juvenes christiani . . . lingua disserti . . . gentilicia eruditione praeclari, arabico eloquio sublimati, volumina Chaldaeorum avidissime tractant . . . ecclesiasticam pulchritudinem ignorantes. Heu proh dolor! linguam suam nesciunt Christiani . . . ita ut omni Christi collegio vix inveniatur unus in milleno hominum numero, qui saluta-

bei zunehmender Bildung nur noch mehr Vorliebe und Begeisterung für ihre heimatliche Sprache, ihr heiliges Schrifttum und ihre angestammte Religion. Weit entfernt, daß die Vertreter des Judentums die Aneignung des fremden Wesens verpönt und sie als Abfall gebrandmarkt hätten, waren sie Beförderer der arabischen Kultur; sie zogen daraus frische Säfte, um das Judentum zu verjüngen und zu veredeln. Durch ein Zusammentreffen glücklicher Umstände war das jüdische Spanien imstande, zuerst mit Babylonien einen Wettstreit anzutreten, dann ihm das Zepter zu entwinden und endlich die Führerschaft über die Judenheit fast ein halbes Jahrtausend zu behaupten. Mit Recht sang ein jüdischer Dichter (Charisi):

„Hispanien westlich gelegen,
Und Babylonien ihm östlich entgegen
Unter einem glücklichen Klima voll Segen;
Es mußte darum in beiden,
Gleichsam den Pfeilern zu des Erdballs Seiten,
Die Wissenschaft sich verbreiten
Und hier und dort, an beiden Enden,
Sich zum höchsten Ziele wenden.
So waren früher in Babels Kreisen
Die Weltweisen,
Und später in Sepharad
Die Klugen in Rat und Tat,
Kundig in des Gesanges Pfad."
„Als der Sängerchor hörte auf zu singen,
Begann Hispanias Lyra zu klingen,
Als Ostens Söhne keinen Ton mehr fanden,
Da sind des Westens Dichter aufgestanden"[1]).

Drei Männer waren die Begründer der jüdisch-spanischen Kultur: der nach Cordova verschlagene Talmudkundige Mose ben Chanoch, der erste andalusische Grammatiker Menahem ben Saruk und der Schöpfer der Kunstform für die hebräische Poesie, Dunasch Ibn Labrat. Aber diese Kulturblüte konnte sich nur durch die Mithilfe eines Mannes entfalten, der vermöge hoher Begabung, gediegenen Charakters und hervorragender Stellung gewissermaßen die Sonne war, die die Knospe erst zum Aufbrechen trieb. Dieser Mann war Abu-Jussuf Chasdaï ben Isaak

torias fratri possit rationabiliter dirigere literas. (Epistola Alvari in Flores, España sagrada, XI, 81).

[1]) Charisi in dessen 18. Makame (Tachkemoni) nach Zedners Übersetzung in seiner Auswahl histor. Stücke, S. 70.

Ibn Schaprut (geb. um 915, gest. um 970)[1]) aus der edlen Familie Ibn Esra, der den geistigen Bestrebungen Halt und Mittelpunkt gegeben und die lange Reihe jener hochgesinnten und hochgestellten Persönlichkeiten eröffnet hat, welche die Beschützung und Förderung des Judentums und seiner Wissenschaft zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben. Chasdaï war eine völlig moderne Gestalt, deren Charakter und Haltung ganz abwichen von dem Typus der vorangegangenen geschichtlichen Träger. Sein leichtes, geschmeidiges, anmutiges Wesen ließ weder die Schwerfälligkeit des Orientalen, noch den düstern Ernst des Juden erkennen; seine Handlungen und Äußerungen lassen ihn vielmehr als Europäer erscheinen, und mit ihm erhält die jüdische Geschichte ein — wenn man so sagen darf — europäisches Gepräge.

Chasdaïs Jugendgeschichte ist nicht bekannt. Seine Vorfahren stammten aus Jaën[2]); sein Vater Isaak, welcher wohl in Cordova wohnte, war wohlhabend, freigebig und ein Mäcen im kleinen; von ihm lernte sein Sohn die Schätzung der Wissenschaft und die würdige Verwendung des Reichtums. Chasdaï hatte sich auf die Arzneikunde und Sprachwissenschaft verlegt. Die erste eignete er sich jedoch nur theoretisch an; es wird ihm nur nachgerühmt, daß er eine Art Theriak erfunden hat, den die Araber unter dem Namen Faruk als Universalmittel betrachteten. Desto mehr Meisterschaft hatte Chasdaï Ibn Schaprut in der Sprachkenntnis und in der Diplomatenkunst. Er kannte nicht nur das Hebräische und Arabische so gut, daß er es schriftstellerisch behandelte[3]), sondern — was unter den Christen Spaniens höchstens die höhere Geistlichkeit verstand — auch das Lateinische. Der Kalife Abdul-Rahman III., der mit den kleinen christlichen Höfen Nordspaniens in diplomatischem Verkehr stand, wurde auf Chasdaïs Wert und Brauchbarkeit aufmerksam und ernannte ihn zu seinem Dolmetscher und diplomatischen Vermittler (um 940). Zuerst pflegte Chasdaï bloß als Gesandtschaftsbeirat den Hauptbotschafter an die christlichen Höfe Spaniens zu begleiten[4]). Je tüchtiger er sich aber bewährte und je mehr Dienste er dem Kalifen leistete, um so mehr wurde er von ihm

[1]) Vgl. Note 21, I. [Nach Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, S. 116 ist das Todesjahr 970 fraglich.]

[2]) Mose Ibn Esra bei Munk, Notice sur Aboulwalid, p. 77 f. Note 2

[3]) [Vgl. jed. Steinschneider a. a. O., § 72, S. 115].

[4]) Ibn-Adhari, Zitat Note 21, I.

geschätzt und befördert. Einst errang Chasdaïs Diplomatenkunst einen großen Sieg. Er brachte einen König von Leon, Sancho Ramirez, und eine Königin von Navarra, Toda, samt Geistlichen und Großen nach Cordova, um einen dauernden Friedenstraktat mit Abdul-Rahman abzuschließen. Der Kalife belohnte seine Dienste mit der Belehnung solcher Ämter, durch welche er zugleich dem Staate noch mehr Dienste leisten konnte. Chasdaï wurde in einem gewissen Sinne Minister der auswärtigen Angelegenheiten. Er hatte die Gesandten zu empfangen, ihre Geschenke und Diplome entgegenzunehmen und ihnen Gegengeschenke von seiten des Kalifen einzuhändigen. Er war aber auch zugleich Handels- und Finanzminister, indem durch seine Hände die Landeseinnahmen für Produkte und Zölle in die Staatskasse flossen[1]). Bei alledem hatte Chasdaï keinen bestimmten offiziellen Titel; er war weder Wesir (Hagib bei den spanischen Arabern) noch Staatssekretär (Katib). Denn auch die Araber hatten anfangs ein zu starkes Vorurteil gegen die Juden, als daß sie diese in den Kreis der Staatswürdenträger hätten aufnehmen lassen sollen[2]). Noch war die eben aufblühende Kultur im mohammedanischen Spanien nicht imstande gewesen, die judenfeindlichen Aussprüche des Koran zu überwinden. Der gerechte und edle Fürst selbst, der zu seiner Zeit die größte Zierde des Thrones war, durfte sich nicht über diese angeborenen Vorurteile hinwegsetzen, die Juden selbst mußten sie erst durch ihre Geistesüberlegenheit nach und nach besiegen. Chasdaï hat zuerst unter den andalusischen Muslemin eine günstige Stimmung für seine Glaubensgenossen erweckt und sie durch seinen Zutritt zur Person des Kalifen vor Unbilden schützen können. Darum konnte ein jüdischer Sänger ihn mit den Worten preisen:

„Er nahm von seinem Volke das drückende Joch,
Weihte ihm seine Seele und nahm es ins Herz,
Zerbrach die Geißel, die es verwundete,
Und schreckte dessen herzlose Bedrücker von ihm zurück.

[1]) Folgt aus Chasdaïs Sendschreiben an den Chazarenkönig.

[2]) Über die Vorurteile der spanischen Mohammedaner gegen die Juden zu Abdul-Rahmans Zeit berichtet der Bischof von Cordova an den deutschen Gesandten des Kaisers Otto I.: Simul ipsorum (Christianorum) convictu delectantur (Saraceni), cum Judaeos penitus exhorreant. — Acta Sanctorum zum 27. Februar T. III, p. 712. Vgl. den Anfang von Chasdaïs Sendschreiben an den Chazarenkönig.

Der Unvergleichliche sandte es seinem Überreste
Zum Trost und zum Heile."[1])

In diesem Lobe ist nichts übertrieben. Chasdaï war in der Tat für die nahen und fernen Gemeinden ein Tröster und Befreier. Seine hohe Stellung und seine Reichtümer verwendete er zum Nutzen seiner Glaubensgenossen. Sein tief religiöser Sinn ließ ihn erkennen, daß er sein hohes Ansehen nicht seinem Verdienste, sondern der göttlichen Gnade zu verdanken habe, und er fühlte sich deswegen berufen, für seine Religions- und Stammesgenossen tätig zu sein. Über die jüdische Gemeinde der Hauptstadt Cordova hatte er eine Art richterlicher und politischer Oberhoheit inne[2]), sei es, daß sie ihm sein Gönner, der Kalife, übertragen, oder, daß sich ihm die Gemeinde freiwillig untergeordnet hat. Die babylonische Hochschule, der er reiche Spenden zufließen ließ, erteilte ihm den mehr pomphaften als inhaltreichen Titel „Oberhaupt des Lehrhauses" (Resch-Kallah)[3]), obwohl er vom Talmud wohl noch weniger verstand als jener R' Nathan, der seine Stelle R' Mose selbstlos überlassen hatte. Mit Dunasch ben Tamim stand er in schriftlichem Verkehr und ließ sich von ihm eine astronomische Berechnung des jüdischen Festkalenders anfertigen (o. S. 331). Mit Saadias Sohn Dossa stand Chasdaï ebenfalls in Briefwechsel und ließ sich von ihm die Lebensbeschreibung seines großen Vaters zuschicken[4]). Die Gesandten der vielen Herren, welche des Kalifen Gunst oder Schutz suchten und auch ihm Geschenke zu bringen pflegten, um sich seiner Fürsprache zu vergewissern, fragte Chasdaï über den Stand der Juden unter ihnen aus und suchte sie günstig für seine Glaubensgenossen zu stimmen.

Bei zwei Gesandtschaften der mächtigsten Höfe Europas spielte Chasdaï eine Rolle, und sein Name wurde in ihre Geschichte verflochten. Das von vielen Seiten bedrängte und verrenkte byzantinische Kaisertum, das sich Jahrhunderte lang als Mumie er-

[1]) Aus dem Gedichte von M. ben Saruks Jüngern, mitgeteilt von Prof. Luzzatto, Bet ha-Ozar, S. 23 f., und bei Philoxène Luzzatto, Notice sur Abou-Jousouf **Hasdaï**, S. 68. Jetzt vollständig ediert von S. G. Stern, Liber Responsionum תשובות תלמידי מנחם ודונש, Wien 1870.

[2]) Abraham Ibn-Daud im Sefer ha-Kabbalah, ed. Amsterdam, 70 a.

[3]) So wird Chasdaï genannt von Dunasch ben Labrat in seiner Dedikation und von einem anderen Dichter [vgl. jedoch Harkavy in **RÉJ. VII**, S. 202 ff..]

[4]) Abraham Ibn-Daud das. [ed. Neubauer S. 66].

halten hat, bedurfte stets auswärtiger Stützen. Der schwache und pedantisch gelehrte Kaiser Konstantin VIII.[1]), Sohn und Bruder der Kaiser, welche den Juden so viel Leid zugefügt haben (o. S. 256), suchte eine diplomatische Verbindung mit dem mächtigen muslimitischen Beherrscher Spaniens, um einen Bundesgenossen gegen das morgenländische Kalifat zu gewinnen. Er schickte daher eine feierliche Gesandtschaft nach Cordova (um 944—949)[2]), und, um recht vielen eitlen Glanz zu entfalten, gab er ihr reiche Geschenke mit, darunter auch ein schönes Exemplar eines griechisch-medizinischen Schriftstellers (Dioskorides) über die einfachen Heilmittel, nach welchem der Kalife und sein medizinisches Kollegium Verlangen hatten. Die Gesandten des judenfeindlichsten Hofes wurden von dem jüdischen Staatsmanne empfangen und zur Audienz geführt. Aber das Buch, auf das die arabischen Ärzte und Naturforscher einen so hohen Wert legten, war für sie mit sieben Siegeln verschlossen; niemand verstand es zu lesen. Abdul-Rahman erbat sich daher vom byzantinischen Kaiser einen kundigen Mann, der neben dem Griechischen auch das Lateinische verstände, und Konstantin sandte, um sich dem mohammedanischen Hofe gefällig zu zeigen, einen Mönch Nikolas, der Dolmetscher sein sollte. Unter allen Ärzten Cordovas verstand aber nur Chasdaï das Lateinische. Er wurde daher vom Kalifen beauftragt, sich an der Übersetzung zu beteiligen, so daß Nikolas das griechische Original ins Lateinische und Chasdaï dieses ins Arabische übertrug. Der Kalife Abdul-Rahman freute sich über das Zustandekommen einer Arbeit, die nach seiner Ansicht seiner Regierung einen hohen Glanz verlieh[3]).

Bei der Gesandtschaft, welche der mächtige deutsche Kaiser Otto I. an den Hof von Cordova schickte, hatte Chasdaï eine eigenartige Rolle. Abdul-Rahman hatte nämlich vorher einen Botschafter an Otto gesandt und in dem Gesandtschaftsschreiben sich einiger unglimpflicher Ausdrücke gegen das Christentum bedient. Die andalusischen Gesandten hatten aber mehrere Jahre warten müssen, ehe sie zur Audienz vorgelassen wurden. Nachdem sie empfangen worden waren, schickte der deutsche Kaiser eine Gegengesandtschaft, an deren Spitze der Abt Johannes von Gorze (Jean de Vendières) stand, und gab

[1]) [Es war der Kaiser Romanus II; vgl. Steinschneider a. a. O. S. 115 unten.]

[2]) [Das Datum ist 948—949; vgl. Steinschneider a. a. O.]

[3]) Ibn-G'olǵol bei de Sacy, Abdellatif, S. 496 und bei Ph. Luzzatto a. a. O., S. 6.

ihr ein Schreiben mit, welches ebenfalls harte Ausfälle gegen den Islam enthielt. Der Kalife, der etwas derartiges vermutete, beauftragte daher Chasdaï, den Inhalt des gesandtschaftlichen Diploms auszuforschen. Chasdaï verhandelte also mehrere Tage mit Johannes von Gorze, und, obwohl dieser sehr gewandt war, so überlistete ihn Chasdaï doch und erfuhr von ihm die Wendung des Sendschreibens. Darauf ließ Abdul-Rahman die deutsche Gesandtschaft ein ganzes Jahr auf Audienz warten und hätte sie noch länger hingezogen, wenn nicht Chasdaï in Verbindung mit dem muzarabischen Bischof von Cordova Johannes von Gorze bewogen hätten, sich vom Kaiser ein neues, unverfängliches Diplom kommen zu lassen (956—59)[1].

Chasdaï, der von seinem Schauplatze aus gewöhnt war, die Verhältnisse im großen anzusehen, fühlte sich tief bekümmert, wenn er auf die Lage der Juden, auf ihre abhängige, geduldete Stellung, auf ihre Zerstreuung und Zusammenhangslosigkeit einen Blick warf. Wie oft mußte er aus dem Munde von Mohammedanern und Christen den Haupteinwurf gegen die Wahrheit des Judentums vernehmen: „Das Zepter ist von Juda gewichen, folglich ist es von Gott verworfen." Chasdaï selbst teilte die beschränkte Anschauung der Zeit, daß eine Religion und ein Volk, die nicht einen staatlichen Boden, König, Hof, Macht und Untertanen haben, keine Festigkeit und Lebensfähigkeit hätten. Ihn beschäftigte daher die dunkle Kunde von dem Vorhandensein eines selbständigen jüdischen Reiches im Lande der Chazaren, die auch nach Spanien gedrungen war, lebhafter als seine jüdischen Zeitgenossen. Eldads Erscheinen in Spanien einige Jahrzehnte vor Chasdaïs Geburt hatte der unbestimmten Sage einige Glaubwürdigkeit verschafft, aber sie anderseits durch die Übertreibung, daß die Zehnstämme noch in ungeschwächter Kraft fortbeständen, unwahrscheinlich gemacht. Chasdaï unterließ es daher niemals, bei den Gesandtschaften aus weiter Ferne Erkundigungen über ein jüdisches Reich und einen jüdischen Herrscher anzustellen. Wie ein belebender Sonnenstrahl berührte daher sein Gemüt, die Nachricht, die er von Gesandten aus Chorasan, östlich vom Kaspisee, vernahm, daß es allerdings einen jüdischen König im Chazarenlande gebe; sein innigster Wunsch war nun, mit diesem in Verbindung zu treten. Noch glücklicher machte es

[1]) Acta Sanctorum zum 27. Februar T. III, p. 712 und bei Pertz monumenta IV, 371 ff.; vgl. Schlosser, Weltgeschichte V, 120. Klopp, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 140 ff.

ihn, als ihm die byzantinischen Gesandten die Nachricht bestätigten und hinzufügten, daß der damals regierende Chagan der Chazaren den jüdischen Namen Joseph führte, daß die Chazaren eine mächtige und kriegerische Nation seien, deren Land nur fünfzehn Tagereisen von Konstantinopel entfernt sei, und daß sie in Bündnis- und Handelsverkehr mit dem byzantinischen Reiche ständen. Diese Nachricht erhöhte nur seine Sehnsucht, mit dem jüdischen Reiche und dem jüdischen König in nähere Verbindung zu treten. Er sah sich daher nach einem zuverlässigen Boten um, der sein Huldigungsschreiben befördern und zugleich nähere Auskunft überbringen sollte. Die Bemühung Chasdaïs um die Botschaft an die Chazaren ist zugleich für die Geschichte interessant.

Zuerst hatte er zu seiner Freude einen Mann Isaak ben Nathan gefunden, der erbötig war, die weite und gefahrvolle Reise anzutreten, und Chasdaï hatte ihn mit reichen Mitteln, mit Gefolge und Empfehlungsschreiben an den befreundeten byzantinischen Hof versehen und ihn mit Abdul-Rahmans Gesandten nach Konstantinopel reisen lassen. Der griechische Kaiser nahm den jüdischen Botschafter gut auf, hielt ihn aber wahrscheinlich aus irgend einem ränkevollen Hintergedanken, wie es den rechtgläubigen Griechen eigen war, ein halbes Jahr zurück, und ließ ihn endlich die Rückreise nach Spanien antreten mit einem Schreiben an Chasdaï, worin er das Gefahrvolle einer Reise ins Chazarenland auseinandersetzte, „zu Lande wegen der Fehden unter den Völkern in den Ländern am Schwarzen Meer, und zu Wasser wegen der Unsicherheit der Fahrt auf dem Meere". Der jüdische Hofbeamte war in Verzweiflung über das Mißlingen seiner Sendung. Da erboten sich einige, sein Schreiben über Jerusalem, Nisibis und Berdaa (Westarmenien) durch Vermittlung zu besorgen. Als er aber darauf eingehen wollte, traf eine Gesandtschaft des slavonischen Königs Hunu[1]) in Cordova ein (953)[2]), bei welcher sich zwei Juden befanden, Mar-Saul und Mar-Joseph. Die Juden an der Niederdonau müssen also damals in gutem Einvernehmen mit den dortigen slavischen Bewohnern gestanden haben. Die jüdischen Gesandten wußten auch manches von dem Chazarenreich zu erzählen. Ein Jude aus diesem Lande, Mar-Amram, ein Mann von Einsicht und Kenntnis, war,

[1]) [Über das Zweifelhafte dieses Namens vgl. Harkavy a. a. O. S. 203.]
[2]) Ibn-Adhari vgl. Note 21.

wie sie erzählten, nach Sklavonien gekommen und hatte sich gerühmt, in Ehren bei dem Chazarenchagan zu stehen und öfter von ihm zur Tafel gezogen worden zu sein. Chasdaï schickte sogleich einen Boten ab, diesen Amram nach Spanien zu berufen; er war aber nicht mehr anzutreffen. Indessen erboten sich die jüdisch-sklavonischen Gesandten Chasdaïs, Schreiben zu besorgen, zunächst an die Juden in Ungarn, welche es weiter über Rußland und Bulgarien befördern würden. Das enge Zusammenhalten der Juden machte es ihnen möglich, Verbindungen anzuknüpfen, wie sie damals und später noch dem mächtigsten Staate nicht möglich waren. Chasdaï ließ sich bestimmen, den sklavonischen Gesandten das Schreiben an den Chazarenkönig zu übergeben. Dieses in schöner hebräischer Prosa mit Eingangsversen — von Menahem ben Saruk abgefaßt [1]) — ist eine unschätzbare Urkunde für die Geschichte der Zeit und die Charakterisierung des Mannes. Der Verfasser hat geschickt durch seine fromme Sehnsucht staatsmännischen Sinn und durch seine demutsvolle Haltung Selbstgefühl und Bewußtsein seines Wertes durchblicken lassen. Sogar eine gewisse selbstgefällige Eitelkeit ist dem Sendschreiben anzusehen. Nachdem im Eingange dem schwülstigen Geschmacke der Zeit gehuldigt und in den gereimten Versen das Namensakrostichon verschlungen wurde, fährt Chasdaï in schöner Prosa fort: Er fühle sich eigentlich unwürdig, an den König das Wort zu richten und sei in Verlegenheit, das rechte Wort zu finden. Indessen hoffe er, der König werde Nachsicht mit ihm, dem Genossen derer haben, die im Exil leben, von denen der Glanz der Selbstständigkeit schon so lange erloschen ist. Denn wegen ihrer Sünden hätten die Juden Spaniens viele Widerwärtigkeiten erfahren, bis der König von Spanien ihm die Gunst zugewendet und es ihm vergönnt habe, den Trauernden Trost zu bringen. Dann beschrieb Chasdaï die geographische Lage Spaniens, berührte die Geschichte der Omejaden-Dynastie, rühmte seinen Gönner Abdul-Rahman, erwähnte die Quellen der reichen Einnahme des Landes und die Handelsverbindungen. Nebenher erwähnte er, daß die königlichen Landeseinnahmen vom Handel durch seine Hände gingen, wie er auch die Gesandtschaften der auswärtigen Mächte empfange, ihre Geschenke übernehme und ihnen Gegengeschenke zukommen lasse. Er beschrieb, welch unendliche Mühe er sich gegeben, Auskunft über das Chazaren-

[1]) Vgl. S. Sachs' Kerem Chemed, Jahrg. VIII, S. 189.

reich zu erlangen und einen zuverlässigen Boten zu finden. Er habe dieses nicht aus eitler Neugierde und Ehrsucht getan, sondern um zu erfahren, ob Israel auf einem Fleck der Erde frei von Oberherren sei. „Wüßte ich, daß dem so ist", schrieb Chasdaï oder ließ schreiben, „so würde ich meine Ehren gering achten, meine Stellung aufgeben, meine Familie verlassen, würde wandern über Berg und Tal, zu Land und Wasser, bis ich mich vor meinem Könige vom Stamme Israel niederwerfen könnte; würde mich erfreuen an seiner Größe und seine Macht bewundern." Dann bittet das Sendschreiben um gründliche Auskunft über alles und besonders darüber, von welchem der Zehnstämme die Chazaren ihren Ursprung haben, über ihre politische und kriegerische Haltung, namentlich, ob der Krieg auch am Sabbat geführt werde, und ob die hebräische Sprache bei ihnen heimisch sei. Endlich fragte Chasdaï bei dem Könige an, ob sich bei ihnen eine Andeutung erhalten habe, wann die Erlösung Israels eintreffen werde. Denn der Leiden Maß sei voll, und er müße täglich den Hohn hören: „Jedes Volk bildet ein geschlossenes Königreich, ihr aber seid ohne Selbständigkeit." Deswegen habe die Nachricht von dem jüdischen Chazarenreich erhebend auf sein Gemüt gewirkt; denn dadurch könnten die Juden wieder ihr gebeugtes Haupt erheben und brauchten nicht beschämt zu verstummen[1]). So richtete der Vertreter der Juden im äußersten Westen Europas an den Juden auf dem Throne den Brudergruß.

Chasdaïs Sendschreiben gelangte glücklich auf Umwegen durch einen Mann Jakob ben Eleasar aus dem Lande Nemez (Deutschland), in die Hand des Chagan Joseph, des elften jüdisch-chazarischen Fürsten seit Obadiah, dem eigentlichen Begründer des Judentums in Chazarien (v. S. 200). Der Chazarenstaat besaß damals (um 960) noch immer eine bedeutende Macht, obwohl er bereits einige Gebiete oder Vasallenländer eingebüßt hatte. Er erstreckte sich noch bis zum Jaik und dem Don im Norden, im Süden bis zur Kaukasuspforte (Bab al-Abwab, Derbend) über den Kaukasus hinweg bis an das östliche Gestade des Schwarzen Meeres und bis zum Dniepr. Im Osten reichte er längs des Nordrandes des Kaspisees (Bahr G'orgon) und jenseits der Wolga bis zur Steppe der heutigen Kal-

[1]) Das Sendschreiben Chasdaïs an den Chazarenkönig, das Isaak Akrisch auf einer Reise von Konstantinopel nach Ägypten aufgefunden hat, veröffentlichte er zuerst in einem Büchlein Kol Mebasser 1577; seitdem ist es öfter abgedruckt worden; vgl. Carmoly, Itinéraires, S. 5 und 67.

mücken. Der Mittelpunkt dieses Staates oder das eigentliche Chazarien betrug indessen nur 120 Parasangen (30 Meilen) im Umfange, an den beiden Ufern der Wolga (Itil, Atel) bis an den Kaspisee[1]). Die Residenz des Chagan Joseph befand sich auf einer Wolga-Insel und hatte einen goldenen zeltartigen Palast mit einer goldenen Pforte. Etwa ein Jahrhundert vor Josephs Regierungsantritt hatte einer seiner Vorgänger vom byzantinischen Kaiser Theophil Baumeister aus Konstantinopel kommen lassen, um eine Grenzfestung gegen die Einfälle der wilden Petschenegen erbauen zu lassen (854), welche von ihren weißen Mauern Sarkel (Weißstadt, *ἄσπρον ὁσπίτιον*, russisch Bjelajaweza) genannt wurde. Und als diese echt türkische Horde ein halbes Jahrhundert später in das chazarische Gebiet einfallen wollte, wurde sie aufs Haupt geschlagen (899)[2]). Auch gegen die Russen, welche seit der Einwanderung der Waräger immer mächtiger wurden, und stets ein Gelüste nach dem fruchtbaren chazarischen Landstriche hatten, mußten die Chagane gerüstet sein. Sie waren daher genötigt, stehende Truppen zu unterhalten, die zu jeder Zeit bereit sein sollten, sich einem herannahenden Feinde entgegen zu werfen. Im zehnten Jahrhundert belief sich die Zahl der regulären Soldaten auf 12000, teils Schützen zu Pferde mit Helm und Panzer, und teils Fußvolk mit Speeren. Es waren Mohammedaner, welche vor Bürgerkriegen im Osten des Kaspisees sich nach dem Chazarenlande geflüchtet hatten und von den Chaganen unter dem Namen Aresiah in Sold genommen wurden. Auch ihr Anführer war dem Islam zugetan; die übrigen Staatsbeamten dagegen waren, sowie der ganze Hof, Juden[3]). Das altersschwache byzantinische Kaisertum mußte um dieselbe Zeit das Chazarenreich als Großmacht respektieren und den jüdischen Fürsten den Titel „edle und erlauchte Chagane" zuerkennen. Während die byzantinischen Kaiser die diplomatischen Sendschreiben an den Papst und die fränkischen Kaiser mit einer goldenen Bulle von geringem Gewichte (2 Solidi) zu siegeln pflegten, nahmen sie sie, wenn sie an die Chagane schrieben, um ein Drittel schwerer[4]). Wer das

[1]) Theophanes continuatus III, c. 28, p. 122.

[2]) Vgl. Stritter, memoria populorum, in Augustis Memorabilien des Orients 1802 III, 573.

[3]) Ibn-Foßlan, Ibn-Haukal und Maßudi bei Frähn: de Chazaris im Mémoire de l'académie de St. Petersbourg VIII, 592 ff. und bei Carmoly, Itinéraires, S. 16, 24 ff.

[4]) Constantinus Porphyrogenitus de Caerimoniis aulae byzantinae II, c. 44, 59.

pedantische Etikettenwesen dieses verrotteten Hofes kennt, wird begreifen, wieviel Furcht in einer solchen Ehrenbezeugung lag.

Die chazarischen Chagane nahmen ein lebhaftes Interesse an ihren auswärtigen Religionsgenossen und übten Repressalien für die ihnen angetanen Unbilden. Als einst einem Chagan zu Ohren gekommen war, die Muselmänner hätten eine Synagoge im Lande Babunǵ zerstört, ließ er das Minaret von der Moschee in seiner Hauptstadt abbrechen und die Muezzin (Ausrufer) hinrichten (921). Er erklärte, er würde aus Rache sämtliche Moscheen in seinem Lande zerstören lassen, wenn er nicht fürchtete, daß die Mohammedaner blutige Vergeltung an den Juden in ihrem Reiche üben würden[1]). Chasdaïs Sendschreiben machte daher dem Chagan Joseph beim Empfange ebenso viele Freude, wie dem Absender die Gewißheit von der Existenz eines jüdischen Reiches. Die zum Judentum bekehrten Chazaren verstanden das Hebräische und bedienten sich in ihrer Korrespondenz der hebräischen Schriftzüge, wie ein unparteiischer Zeitgenosse bezeugt[2]). Joseph setzte selber oder ließ von einem jüdischen Gelehrten ein Antwortschreiben in dieser Sprache aufsetzen, um Chasdaïs teilnehmende Wißbegierde zu befriedigen und zugleich mit seinen Glaubensgenossen im fernen Westen in Verbindung zu treten. Der Chagan drückte seine Freude über den Empfang des Schreibens aus, benahm Chasdaï aber den Irrtum, als ob das Chazarenland von urisraelitischen Stämmen bewohnt sei. Die Chazaren seien vielmehr heidnischen Ursprungs, von Togarma abstammend, wie man mit Anlehnung an die Völkertafel der Genesis glaubte. Ihre Stammverwandten seien die Ugier, Tiras (?), Avaren, Usen, Barsilier (oder Basilier), die Tarnier (oder Tarak), die Sangar, Bulgaren und Saviren, Völkerschaften, welche früher im dunklen Skythenlande hausten und später

[1]) Ibn-Foßlan bei Frähn de Chazaris 294. Unrichtig übersetzt Frähn das Wort Khanisah (כנרסה) im arabischen Original mit Kirche, während es ursprünglich und an dieser Stelle Synagoge bedeutet, wie es d'Hosson richtig auffaßt: les musulmans avaient détruit les temples des juifs (peuples du Caucase, S. 42.)

[2]) Mohammed Ibn-Ishak in Fihrist al-Ulum, mitgeteilt von Flügel in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, Jahrg. 1859, S. 566.

[3]) [Vgl. zur Berichtigung das Verzeichnis von Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O., S. 344—345 nach einem Petersburger Manuskript des Chazarenbriefes.]

zum Teil sich in den untern Donauländern und in Ungarn ansiedelten. Der Chagan Joseph erzählt ferner ausführlich die Bekehrung seines Urahnen Bulan zum Judentum (o. S. 199), er nennt die auf Bulan folgenden Könige, welche sämtlich hebräische Namen führten. Auf Obadjah waren gefolgt: Chiskijah, Manasse I., Chanukah, Obadjahs Bruder, Isaak, Zebulon, Manasse II., Nissi, Menahem, Benjamin und Aaron, Josephs Vater[1]). Der jüdische Fürst schildert hierauf den Umfang seines Reiches und die Völker, die seinem Zepter untertan waren, und bezeichnet sein Land als ein ackerbaufähiges und fruchtbares. In betreff der messianischen Erlösungshoffnungen, die auch er in der Brust hege, bemerkte der Chagan, daß er und die Juden seines Landes nichts Bestimmtes wüßten: „Wir haben", berichtet er[2]), „unsere Augen auf Jerusalem und die babylonischen Hochschulen gerichtet. Es möge Gott gefallen, das Erlösungswerk zu befördern. Du schreibst mir, daß Du Dich sehnest, mich zu sehen; auch ich habe Sehnsucht, Dich und Deine Weisheit kennen zu lernen. Könnte dieser Wunsch in Erfüllung gehen und ich Dich von Angesicht zu Angesicht sprechen, so wärest Du mir Vater, und ich Dir ein Sohn, und Dir würde ich die Leitung meines Staates anvertrauen." Hiermit schließt der denkwürdige Brief des jüdischen Chagan an Chasdaï.

Als Joseph dieses Schreiben ausfertigte, konnte er sich noch friedlicher Verhältnisse rühmen. Aber schon nach wenigen Jahren änderte sich die Lage der Dinge. Einer von Ruriks Nachkommen, der russische Großfürst Swiatislaw von Kiew, früher halb und halb Untertan von Chazarien, führte einen gewaltigen Stoß gegen dasselbe und eroberte die Grenzfestung Sarkel (965)[3]). Immer mehr engten die vorwärtsdringenden und zur Großmacht aufstrebenden Russen das Chazarenland ein. Einige Jahre später (um 969) nahm derselbe Swiatislaw bie Hauptstadt Jtil (Atel) und auch die zweite chazarische Stadt Semender ein[4]). Die Chazaren flüchteten sich

[1]) [Vgl. die vollständige Liste bei Rabbinowitz, S. 345, wonach hinter Nissi einzuschalten ist: Aaron I, und die chronologische Bemerkung von Harkavy a. a. O.]

[2]) Auch das Sendschreiben des Chagan Joseph hat Isaak Akrisch aufgefunden und veröffentlicht (vgl. o. S. 346, Anm. 1). Seine Echtheit ist vor dem Forum der strengsten Kritik anerkannt worden.

[3]) Nestor, der russische Annalist, übersetzt von Scherer, S. 53, 85.

[4]) d'Hosson, peuples du Caucase, p. 198.

teils auf eine Insel des Kaspisees, teils nach Derbend und teils nach der Krim, wo ihre Stammverwandten wohnten, das von der Zeit an den Namen **Chazarenland** führte. Seine Hauptstadt wurde Bosporus (Kertsch)[1]. So schrumpfte das Chazarenreich auf ein geringes Maß ein; Joseph war der letzte mächtige Chazarenfürst.

Als Chasdaï dessen Sendschreiben empfing, war sein Gönner Abdul-Rahman nicht mehr am Leben; doch sein Sohn **Alhakem**, ein noch eifrigerer Beförderer der Wissenschaft und Poesie, aber nicht kriegerisch gleich seinem Vater, hielt Chasdaï in Ehren, ließ ihn in seinen Funktionen und räumte ihm einen sehr hohen Rang als Staatsdiener ein[2]. Alhakem zog nicht weniger Nutzen als sein Vater von Chasdaïs überlegener Gewandtheit. Ein jüdischer Sänger preist seine diplomatischen Siege mit folgenden Worten:

Mit Gottes Beistand siegte er wie ein Held
Und eroberte durch der Rede Gabe Länder und Städte
Ohne Schwertstreich und Lanzenwurf,
Demütigte den Feind, vermöge seiner Klugheit.
Panzerträger, Speereschleuderer, Schwerterhalter
Beugen sich demütig, entfliehen vor ihm[3].

Angeregt durch das Beispiel der beiden, Geistesbestrebungen huldigenden Kalifen, unterstützte auch Chasdaï im jüdischen Kreise mit großer Freigebigkeit die Talente, und ihm gebührt der Ruhm, die Blüte der andalusisch-jüdischen Kultur entfaltet zu haben. Er zog begabte Forscher und Dichter nach Cordova in seine Nähe, und diese belohnten ihn dadurch, daß sie ihn durch ihre Lieder und ihm gewidmete Schriftwerke verewigten.

„In Hispania weit und breit
Ward betrieben zu Chasdaïs Zeit
Die Pflege der Weisheit.
Und sein Lob ward besungen
Von beredten Zungen"[4].

Von den Forschern und Dichtern dieser Zeit werden nur vier

[1] [Diese Angaben beruhen auf Fälschungen von Firkowitz; vgl. Harkavy a. a. O. S. 346, Anm. 100.]

[2] Ibn Abi Osaibija, mitgeteilt von Munk in Archives Israélites, Jahrg. 1848, S. 326.

[3] Ben Saruks Jünger bei S. D. Luzzatto, Bet ha-Ozar, S. 24 a. f. und Ph. Luzzatto, Notice sur Abou-Jousouf Hasdaï, S. 69.

[4] Charisi Makame 18, nach „Zedners Auswahl" übersetzt.

namhaft gemacht: Menahem ben Saruk, Dunasch ben Labrat, Abbun ben Sardah und Samuel[1]), von denen jedoch nur die zwei ersten bekannt wurden, mit dem jüdischen Minister Chasdaï in Verbindung standen und von ihm gefördert wurden. Beide haben die hebräische Sprache zum Gegenstande tiefer Forschung gemacht, sie vielfach bereichert und veredelt, so daß ein späterer Dichter mit Recht sagen konnte:

„Unsere Sprache hat etwas Wunderbares,
Sie ist von unendlich prophetischer Kraft;
Knapp ihr Ausdruck und doch sehr weit,
Kurz und reicht für Gedankenfülle aus"[2]).

Sie haben die Leistungen ihrer Vorgänger, seitdem die hebräische Sprachforschung die Denker beschäftigt hat, namentlich die karäischen Grammatiker[3]) und selbst Saadia, weit überflügelt. Dunasch ben Labrat hat der heiligen Sprache einen Wohlklang entlockt und einen ebenmäßigen Bau gegeben, wie man ihn gar nicht an ihr ahnte. Er führte zuerst das Versmaß in die hebräische Poesie ein und verlieh ihr den rechten Gleichklang und die symmetrische Abrundung des Strophenbaues. Dunasch wurde dafür von Saadia getadelt[4]), als wenn er eine unerhörte Neuerung eingeführt hätte, weil dadurch der hebräischen Sprache Gewalt angetan würde. Auch der Inhalt der neuen hebräischen Poesie wurde durch die jüdisch-andalusischen Dichter ein anderer und reicherer. Bisher hatte die Dichtkunst nur einen synagogalen Charakter, sie war immer zerknirscht und büßermäßig und kannte kein frohes Lächeln. Selbst wenn sie sich zum Hymnus verstieg, legte sie den düstern Ernst nicht ab und war immer schleppend und holprig. Kaliri war bis dahin ihr Muster.

[1]) Ders. Makame 3. Die Satire eines Menahemiten, mitgeteilt von Dukes Orient Jahrg. 1850, Literbl., col. 267 und Nachal Kedumim I, 7, vgl. das. S. 1, das Zitat von Saadia Ibn Danan. Dunasch selbst beruft sich in seiner Polemik gegen Menahem (Teschubot, ed. Filipowski, S. 73, 76 77) auf zeitgenössische Dichter und zitiert einige Verse von ihnen, wovon ein Zitat aus einem Lobgedicht auf Chasdaï und ein anderes auf die Weisheit. Diese Gedichte stammen also weder von Dunasch, noch von Menahem ben Saruk; folglich gab es zu dieser Zeit noch andere Poeten, die sogar metrisch gedichtet haben. [Vgl. jedoch betreffs des letzten Namens Harkavy a. a. O. 347, Anm. 101.]

[2]) Charisi Makame 1.

[3]) [Solche hat es nicht gegeben.]

[4]) Vgl. Note 21, I.

In Lehrgedichten und Streitschriften sank sie sogar zu elender Reimerei herab, wie die Verse von Salmon ben Jerucham, von Abu Ali Jephet, von den ben Ascher und Sabbataï Donnolo bezeugen. Aber Chasdaï gab den Dichtern Gelegenheit, das Thema zu wechseln. Seine imposante Persönlichkeit, seine hohe Stellung, seine Taten und seine fürstliche Freigebigkeit wirkten begeisternd auf die Dichter, und, indem sie ihn aus vollem Herzen, mit Schwung und feuriger Begeisterung, feierten und verherrlichten, hauchten sie der scheinbar abgestorbenen hebräischen Sprache Verjüngung ein und machten sie so fortbildungsfähig und wohllautend. Allerdings haben sich die jüdisch-andalusischen Dichter die Araber zum Muster genommen. Sie leugnen es auch gar nicht, „daß Arab der Lehrmeister ward von Eber“. Aber Dunasch und andere, die die arabische Kunstform bald nachahmten, folgten nicht sklavisch diesen Mustern, zwangen nicht der hebräischen Sprache ein ihr unnatürliches Versmaß auf, sondern lauschten ihr die Wohlklänge ab und ergründeten ihre ureigene Natur. Die Verse aus dem Beginne der Blütezeit erhielten einen raschen, lebhaften, tänzelnden Schritt. Doch legte die hebräische Poesie in der Chasdaïschen Epoche noch nicht ganz ihre Steifheit und Geschraubtheit ab, „die Sänger fingen zu Chasdaïs Zeit erst zu zirpen an“, wie ein späterer Kritiker unnachahmlich darüber urteilt[1]). Das Lieblingsthema der neuhebräischen Poesie wurde jetzt das Lobgedicht (Schir Tehillah) und die Satire (Schir Telunah); sie pflegten aber auch die liturgische Poesie und verschönerten auch sie mit dem Wohlklange des Versmaßes[2]).

Von den Lebensverhältnissen und dem Charakter der zwei ersten Begründer der andulusisch-jüdischen Kultur ist nur wenig bekannt. Soviel sich aus dem vorhandenen Material entnehmen läßt,

[1]) Abraham Ibn-Daud, Sefer ha-Kabbalah, Ende בימי ר׳ חסדאי הנשיא התחילו לצפצף ובימי ר׳ שמואל הנגיד נתנו קול.

[2]) Von Dunasch ben Labrat wird ausdrücklich ein metrisches Pijjut mitgeteilt, Dukes, Nachal Kedumim, S. 7 oben. Außerdem kennt man zwei metrische Stücke, welche das Akrostichon Dunasch tragen, und da kein anderer Dichter dieses Namens bekannt ist, als eben Dunasch ben Labrat, so gehören sie sicherlich ihm an: vgl. Landshut, Ammude ha-Aboda, S 61. Die Jünger Menahems teilen in ihrer Polemik gegen ihn metrische Pijjutim von Dunasch mit (bei Pinsker, Likkute, S. 166). Zunzens Urteil, daß „der neuhebräische Versbau in der ersten Zeit nur auf die weltliche Poesie beschränkt blieb“, und daß Ibn Gebirol zuerst das Metrum in die synagogale Poesie eingeführt habe, ist demnach zu berichtigen (Synagogale Poesie, S. 216). Zunz gerät auch hierbei mit sich selbst in Widerspruch.

war Menahem ben Saruk aus Tortosa (geb. um 910, starb um 970) von Hause aus in dürftigen Umständen; mindestens reichte sein väterliches Erbe nicht zu seinem Lebensunterhalte aus. Chasdaïs Vater Isaak nahm sich seiner an und verhütete, daß nicht Sorgen die Keime seiner geistigen Begabung erstickten. Menahem setzte daher Isaaks Edelmut ein poetisches Denkmal in der von diesem errichteten Synagoge. Nach seinem Tode dichtete Ben Saruk ein rührendes Klagelied auf ihn, das die Gemeindeglieder zum ehrenden Andenken an den Verblichenen während der Trauerzeit rezitierten[1]). Das Studium der hebräischen Sprache war seine Lieblingsbeschäftigung. Er benutzte dazu die Arbeiten von Ibn Koraisch, Saadia und andern, wohl karäischen[2]) Grammatikern. Aber den edlen hebräischen Stil lernte er nicht von ihnen, das war sein angeborenes Talent. Menahem kann als der erste hebräische Stilist angesehen werden, und er übertraf noch Abulsari Sahal darin.

Als Chasdaï zu hoher Stellung gelangt war, berief er den Schützling seines Vaters mit schmeichelnden Worten und glänzenden Versprechungen nach Cordova. Ben Saruk, der sein Verhältnis zu dem jüdischen Minister selbst in gereimter Prosa beschrieb, bemerkt:

„Deine Gabe nicht hat mich gezogen,
Noch deine Großmut mich bewogen,
Freundschaft wars, die mich angeregt,
Bewunderung, die den Fuß mir bewegt."

Er wurde Chasdaïs Hofpoet, bezeugte ihm für seine Unterstützung warme Anhänglichkeit, pries ihn in allen Tonarten und „erschöpfte", wie er sich ausdrückte, „die Verskunst, um dessen Lob zu singen". Als Chasdaïs Mutter gestorben war, eilte der Minister um Mitternacht zum Dichter, um für sie ein Trauerlied zu bestellen, fand ihn jedoch bei der Lampe sitzend mit Versen beschäftigt: er war dem Wunsche seines Wohltäters zuvorgekommen. Bei dieser Gelegenheit schwor ihm Chasdaï, er werde ihm diese Aufmerksamkeit nie vergessen[3]).

Er ermunterte ihn auch, sich der Erforschung der heiligen Sprache zu widmen und deren verschiedene Formen und Wortbedeutungen

[1]) Menahems Sendschreiben, mitgeteilt von S. D. Luzzatto in Bet ha-Ozar, S. 31 a.
[2]) [Solche hat es jedoch nicht gegeben.]
[3]) Menahems Sendschreiben.

zu ermitteln. Menahem arbeitete infolgedessen ein vollständiges hebräisches Wörterbuch aus (um 965, Machberet)[1]), gab darin auch einige grammatische Regeln und berichtigte seine Vorgänger vielfach. In einer Umgebung aufgewachsen, wo das eindringlich und harmonisch gesprochene Wort eine große Bedeutung hatte, stellte der Grammatiker von Tortosa die Sprache im allgemeinen sehr hoch und die heilige noch höher. „Gott hat den Menschen vor allen Geschöpfen verherrlichen wollen, darum gab er ihm eine schöne Gestalt und die Fähigkeit, schön und treffend zu sprechen. Wie Gott durch die Sprachverleihung den Menschen bevorzugt hat, so hat er Israel und dessen Sprache vor allen andern ausgezeichnet"[2]). Die Gesetzmäßigkeit und Feinheit dieser Sprache aufzudecken, war der Zweck seines Werkes. Menahem ben Saruk erkannte zuerst die reine Wurzel an den hebräischen Sprachstämmen und sonderte sie von den Anhängseln und Anfügungen aus — eine jetzt einleuchtende Theorie, die aber von den vorangegangenen Grammatikern, Saadia mit einbegriffen, verkannt wurde, wodurch diese in der Erzeugung hebräischer Verse wahrhafte Mißbildungen und Mißtöne zutage förderten. Bei jeder Wurzel setzte Menahem in seinem lexikographischen Werke die verschiedenen Bildungen und Formen auseinander, die sie angenommen, und erklärte ihre Bedeutungen oft mit überraschender Feinheit und taktvollem Sprachgefühl. Wo er nach seiner Auffassung der Bibelverse eine eigene Erklärung gibt, zeigt er öfter gesunden Sinn und geläuterten Geschmack, und es ist demnach ein entschiedener Fortschritt in der Schrifterklärung von Saadia zu Menahem[3]). Hin und wieder stellte er Erklärungen auf, welche der talmudischen Tradition und den damaligen Vorstellungen geradezu entgegenliefen. Die Vorschrift im Gesetze: „das Zeichen an der Hand und an der Stirn zu tragen", deutete Menahem nicht auf das Anlegen der Gebetkapseln, sondern, gleich den Karäern, als Erinnerung im bildlichen Ausdrucke gebraucht[4]).

[1]) Das Machberet von Menahem ben Saruk ist zuerst ediert von Filipowski, London 1855. [Über eine vollständigere Rezension vgl. Kaufmann in ZDMG. 1886, S. 367—409; auch Weiß a. a. O., S. 232, Anm. 13—15. Die Literatur über Menachem gibt Bacher bei Winter und Wünsche, die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanon, Bd. II, S. 231. Vgl. auch desselben Abhandlung: Die Anfänge der hebräischen Grammatik S. 70—95.]

[2]) Einleitung zu Machberet.

[3]) Vgl. das. S. 55, 57, 81, 98.

[4]) Das. S. 99. [Vgl. jedoch die zutreffende Berichtigung bei Luzzatto,

Obwohl Menahem die hebräische Sprachforschung auf eine höhere Stufe gehoben hat, so ist er doch nicht frei von großen Irrtümern geblieben. In seiner Wurzelaussonderung ging er viel zu weit, glaubte, von falschen Gesichtspunkten ausgehend, nicht bloß zwei-, sondern sogar einkonsonantige Wortstämme annehmen zu müssen und verkannte dadurch das Gebilde der hebräischen Spracherscheinungen. Seine Bibelerklärungen sind nicht selten gekünstelt und gewaltsam, und er konnte sich überhaupt von der hergebrachten Exegese nicht ganz frei machen. Dennoch wurde sein lexikographisches Werk, weil hebräisch geschrieben, viel gelesen und benutzt, verbreitete sich nach Frankreich und Italien, verdrängte die saadianischen und die karäischen Arbeiten und wurde eine zeitlang der Wegweiser für Bibelforscher. So edel, blühend und fließend Menahems hebräische Prosa ist, so unschön und ungelenk nehmen sich indessen seine Verse aus. Er verstand noch nicht, das arabische Versmaß zu handhaben. Ihn ergänzte nach mancher Seite sein Nebenbuhler Dunasch ben Labrat.

Dieser Dichter (auch Adonim genannt) stammte aus Bagdad, war jünger als Menahem (geb. um 920 st. um 990), wohnte in Fez und wurde ebenfalls von Chasdaï nach Cordova berufen[1]). Dunasch scheint vermögend gewesen zu sein und trat darum freier und unabhängiger auf, als der Grammatiker von Tortosa. Er war überhaupt eine feurige, rücksichtslose Persönlichkeit, die das Wort nicht auf die Goldwage legte, und zum literarischen Streite wie geschaffen. Auch er besaß tiefe Kenntnis der hebräischen Sprache, lehrte bereits im dreißigsten Lebensjahre vor einem Jüngerkreise, war ein viel gediegenerer Dichter als Menahem, führte, wie schon erwähnt, in Spanien in den rabbanitischen Kreis zuerst das Versmaß für die neuhebräische Poesie ein, womit er ihr einen neuen Reiz verlieh. Auch er machte Ausstellungen an Saadias exegetischen und grammatischen Leistungen, stellte sie in einer polemischen Schrift (Teschubot)[2]) zusammen, nahm aber einen barschen

Bet ha-Ozar I, S. 35a und bei Rabbinowitz S. 361 mit Hinweis auf Samuel ben Meïrs Erklärung von Exod. 13, 9 (ed. Rosin, S. 98).]

[1]) Folgt daraus, daß Dunasch sich mit den politischen Vorgängen in Cordova sehr vertraut zeigt und auch aus dem Schlusse seiner Dedikation an Chasdaï.

[2]) Diese Teschubot gegen Saadia sind soeben nach einem Luzzattoschen Manuskript von Dr. Schröter (Breslau 1866) ediert. [Sie sind höchstwahr-

und rücksichtslosen Ton gegen ihn an, obwohl er mit Saadia persönliche Bekanntschaft hatte oder gar sein Jünger war[1]). Sobald ihm Menahems Lexikon zu Gesichte kam, machte sich Dunasch darüber her, um die Irrtümer darin aufzudecken und verfaßte auch gegen ihn eine kritisierende Schrift (Teschubot)[2]) in witzelndem, spöttelndem Tone, mit vieler Gewandtheit zwar, aber in verletzender Art. Im Eingange tut Ben Labrat, als wenn er den Angegriffenen beschwichtigen wollte. „Ich weise dich zurecht, mein Bruder, damit du mich lieben sollst. Ist es ja unsere Pflicht, einander zurechtzuweisen". Auf diesen milden Eingang folgen aber gleich harte Ausfälle: „Hätte ich nicht eingesehen, daß dein Werk den Jüngern und den sogenannten Kundigen Nachteil bringt und verkehrte Anschauungen einprägt, so würde ich geschwiegen haben". Dunaschs Polemik gegen Menahem ist zum Teil zutreffend, zum Teil aber höchst ungerecht[3]). Seine exegetischen Bemerkungen sind überhaupt richtiger, da er sich weniger ängstlich an den massoretischen Text anklammerte. Mehr als vierundzwanzig Verse erklärte Ben Labrat abweichend von der massoretischen Lesart, und seine Erklärung gibt allerdings einen bessern Sinn[4]). Dunaschs Heftigkeit rührte vom Hochmute der Gelehrtenkaste her. Er glaubte, daß derjenige, der nicht im Orient Weisheit erlernt, unwissend sei. Er verachtete die jüdischen Forscher von Spanien als Unmündige und Unberufene gründlich[5]). Darum hielt sich auch Dunasch nicht in den Grenzen einer wissenschaftlichen Fehde, sondern gab ihr eine größere praktische Tragweite. Er widmete seine kritisierenden Ausstellungen gegen Menahem dem jüdischen Staatsmanne und streute ihm in den vorangeschickten Huldigungsversen so viel Weihrauch, daß seine Absicht,

scheinlich in arabischer Sprache verfaßt und später ins Hebräische übersetzt worden; vgl. meine Ausführungen in der Monatsschrift, Jahrg. 1902, S. 76—79.]

1) Folgt aus einer Notiz Note 21 II.

2) Die Teschubot gegen Menahem sind zuerst veröffentlicht von Filipowski, London 1855.

3) [Die besondere Bedeutung von Dunaschs Werk liegt darin, daß er entschieden für die Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen eintritt und selbst eine Liste von 167, nur aus dieser Sprache zu erklärenden Worten aufstellt. Zur Literatur über ihn vgl. bei Winter und Wünsche a. a. O. und Bacher, Anfänge usw. S. 95—114.]

4) Vgl. darüber dessen Teschubot 50 b; 59, 91, Ibn Esras Sephat Jeter Nr. 107—117, 120, 122.

5) Vgl. Pinsker, Likkute, Noten S. 164.

den jüdischen Mäzen für sich zu gewinnen und Menahem in dessen Augen zu verkleinern, nicht zu verkennen ist.

In dem einundvierzig kleine Strophen enthaltenden Widmungsgedicht ermahnt der Dichter sein Herz, sich von den trügerischen Freuden und Genüssen dieser Welt abzuwenden und lieber ein Loblied in gemessenen Versen auf den „Fürsten" und das „Oberhaupt" der Gemeinde zu singen, „der die Scharen der Barbaren aufgerieben". Er hebt dann hervor, wie der Fürst Chasdaï zehn Festungen eingenommen, den Sohn Radmirs (Sancho Ramirez) samt Edelleuten und Geistlichen wie Landstreicher deren Feinden überliefert und die betörte Königin Toda trotz ihres männlichen Charakters ebenfalls nachgezogen habe. Vermöge seiner Klugheit zitterten Völker vor ihm und Könige sendeten ihm nach Spanien Geschenke. Sein Name sei gefeiert im Osten und Westen, das Haus Esaus und Arabs (Christen und Mohammedaner) preisen seine Huld. Seinem Volke wende er Wohlwollen zu, verjage seine Gegner und demütige die ihm Übelgesinnten. Den Armen erweise er sich als Vater; seine spendende Hand sei wie Tau für die Söhne der Muse, für die Söhne der Lehre (die Talmudbeflissenen) sei er Stütze und Leuchte und verwende sein Vermögen für Ankauf von Schriften. Darum habe er, der geringste der Lehrer, sich bewogen gefühlt, sein Verdienst zu preisen und sein Loblied an die Spitze seiner Schrift zu setzen.

Dunaschs Schmeicheleien gegen den jüdischen Hofmann und seine grobe Polemik gegen Menahem verfehlten den Eindruck nicht. Die Bewunderung, die Chasdaï für Ben Saruk hatte, verringerte sich, als er wahrnahm, daß Dunasch ein besserer Poet und ein mindestens ebenbürtiger Sprachkenner sei. Als nun gar einige Ohrenbläser, die sich bei dem jüdischen Großen in Gunst setzen wollten, Menahem bei ihm verleumdeten — der Gegenstand der Verleumdung ist nicht bekannt — verwandelte sich Chasdaïs Gunst in Ungnade gegen seinen bisherigen Schützling. Menahem scheint infolgedessen Cordova verlassen und sich in das Haus seiner Väter (in Tortosa?) zurückgezogen zu haben[1]). Seine Feinde wußten Chasdaïs Gemüt so sehr gegen ihn zu erbittern, daß er, uneingedenk der feierlichen Versprechungen, die er ihm in der Mitternachtsstunde nach dem Tode seiner Mutter gegeben, ihn ungehört verurteilte. Er ließ den Be-

[1]) Folgt aus Menahems Sendschreiben bei Luzzatto, Bet ha-Ozar, S. 29 b.

fehl ergehen, Menahem zu züchtigen. An einem Sonnabend überfielen ihn jüdische Häscher, mißhandelten ihn, warfen ihn am darauffolgenden Passahfeste aus seinem Hause, das er von seinem Vater ererbt hatte und mit seinen Brüdern bewohnte, zerstörten es von Grund aus und eigneten sich die Materialien an. Der unglückliche Menahem ben Saruk wäre dadurch ganz verkommen, wenn sich nicht Chasdaïs Bruder seiner erbarmt und ihm Lebensunterhalt gewährt hätte[1]).

Der Arme beeilte sich, seinem ehemaligen Gönner Anzeige von den erlittenen Mißhandlungen zu machen und ihn um Abhilfe zu bitten. Aber Chasdaï, der ihn ohne Verhör verdammt hatte, blieb taub gegen seine Klage und fügte noch Spott zum Unrecht hinzu. Er schrieb ihm eine lakonische Antwort: „Bist du schuldig, so habe ich dich durch Strafen zur Besserung geführt; bist du unschuldig, so habe ich dir durch unverdientes Leiden die ewige Seligkeit vergewissert"[2]). Chasdaïs Verfahren gegen Menahem ben Saruk ist ein Schandfleck an seinem Charakter.

Allein der Unglückliche nahm seine Mißhandlungen nicht so geduldig hin. Er richtete vielmehr eine scharf gespitzte Epistel[3]) an den Mächtigen, der sich in seiner hohen Stellung unangreifbar wähnte. Dieser Brief ist zugleich demütig und selbstbewußt gehalten und bewegt noch heute zu tiefem Mitleid für den Mißhandelten. Er ist zugleich ein Muster schöner hebräischer Prosa. Menahem sagte ihm darin bittere Wahrheiten, an die das Ohr des Hochgestellten nicht gewöhnt war. Aus Furcht, er möchte sein Sendschreiben ungelesen beiseite legen, beschwört er ihn im Eingange, Einsicht davon zu nehmen. Nachdem er seinem ihm Tränen entlockenden Schmerze Worte geliehen, bemerkt Ben Saruk: „Mein Weinen ist

[1]) Menahems Sendschreiben s. und S. 32a. In Zeile 6 von oben muß man statt des sinnlosen אביך lesen: לולי רחמי אדוני אחיך (Bemerkung des Herrn P. M. Heilperin). [Vgl. jedoch die Richtigstellung bei Stern, Liber Responsionum, Wien 1870, S. XXXVIII, indem es sich auf die früher von Chasdaïs Vater erhaltenen Wohltaten (oben S. 353) bezieht.]

[2]) Das. 28 b.

[3]) Menahems Sendschreiben, von Luzzatto zuerst veröffentlicht (a. a. O.) [auch von Stern a. a. O. S. XXIII—XXXVI] ist eine höchst interessante Urkunde. Der Text ist aber an manchen Orten korrumpiert. So muß es (S. 33 a, Zeile 10 v. o.) heißen: ספר המושב מאת ידידי שמתיהו למוספות statt des sinnlosen Wortes כה המושב. [Vgl. auch Porges in RÉJ. XXIV, S. 147.]

nicht das Zeichen der Demütigung vor dir, sondern die natürliche Wirkung deiner Rechtsverhöhnung an mir. Du hast mich wie ein Gott gerichtet, du bist Zeuge und Richter in einer Person und beurteilst Herzensgeheimnisse. Aber selbst, wenn ich ein arger Verbrecher wäre, hättest du nicht Auftrag geben sollen, mich am Sabbat und Feiertag zu züchtigen und die heiligen Tage zu entweihen". Dann erinnerte Menahem Ibn Schaprut daran, wie er ihn früher zu sich eingeladen, ihn bewogen, seine Heimat zu verlassen und in Glut und Sturm sich in sein'e Nähe zu begeben; wie der Dichter ihm in gebundener und ungebundener Rede Lob gespendet und die Poesie zur beflügelten Botin seines Ruhmes gemacht; wie Chasdaï ihm goldene Versprechungen gemacht und sie mit falscher Münze eingelöst. Er beruft sich auf Zeugen seiner Unschuld, die er hätte anhören müssen, ehe er seinen Feinden das Ohr geliehen. Aber als ob er selbst vor soviel Kühnheit zurückschreckte, entschuldigte Menahem zum Schlusse seinen Unmut und seine Verzweiflung und bat um Gnade.

Menahems Sendschreiben scheint nicht ohne Eindruck auf Chasdaï geblieben zu sein. Obwohl er ihn lange auf Antwort warten ließ, schrieb er ihm doch endlich einen freundlichen Brief, der den Unglücklichen erquickte. Menahem äußerte sich daher in einem zweiten Sendschreiben in Danksagungen darüber, daß er sein gebeugtes Haupt aufgerichtet, und daß seine Augen wieder zu ihm aufblicken dürfen, wie die des Sklaven zu seinem Herrn[1]). Weiteres ist von Menahem ben Saruk nicht bekannt. Er scheint übrigens vor seinem Nebenbuhler Dunasch gestorben zu sein. Indessen übernahmen seine Jünger die Rechtfertigung ihres Meisters. Von diesen Jüngern werden drei namhaft gemacht[2]): Jehuda ben Daud, Isaak Ibn-G'ikatil mit Dichterbegabung und ein Ben-Kafron (Ephraïm?)[3]). Diese drei Menahemisten nahmen sich ihres Meisters an und wehrten Dunaschs Angriffe von ihm ab. Auch sie widmeten die polemische

[1]) Sendschreiben a. a. O. S. 33a; vgl. die vorige Anmerkung.

[2]) Die Satire in Sterns liber responsionum, wo der Verfasser sich selbst im neunten Verse nennt: Jehudi ben Scheschet, und dieser ist kein anderer als der von Mose Ibn Esra erwähnte. Die Satire ist also von einem Dunaschiten gegen die Menahemisten gerichtet. Hingegen ist die Satire beginnend שמואל !מה בני לבראט, offenbar von einem Menahemisten gegen einen Jünger Ben-Labrats gerichtet; sie scheint aber defekt zu sein.

[3]) [Über Isak ben Kapron, vgl. Stern a. a. O. S. LXXV.]

Schrift dem jüdischen Minister und schickten ihr ein Loblied auf denselben und eine Satire gegen Ben Labrat voran. Chasdaï scheint gerade von einem diplomatischen Siege, den er für den Kalifen Alhakem errungen hatte, heimgekehrt zu sein, und daran knüpften die Menahemisten an, seinen Triumph mit folgenden Worten feiernd: „Dem Beschützer der Lehre, dem Fürsten in Juda bringt Gruß ihr Berge. Alle Welt jubelt über seine Rückkehr; denn so oft er abwesend ist, tritt Dunkel ein, die Übermütigen herrschen, fallen auch über Judas Söhne her. Chasdaï aber bringt wieder Ruhe und Ordnung zurück. Der Herr hat ihn zum Fürsten eingesetzt und ihm die Gunst des Königs zugewendet, daß er ihn über alle Großen erhoben. Er besiegte mit Gottes Beistand die Christen; alles huldigt ihm dafür und hofft auf ihn wie lechzendes Gefilde auf Tau und Regen". Seiner Wahrheitsliebe wollen die Retter von Menahems Ehre die Streitsache empfehlen und ihn zum Schiedsrichter machen gegen Ben-Labrat, „der sich zum Meister der Erklärer aufgeworfen, der ins Wesenlose zielt, der die heilige Sprache durch fremde Maße entweiht und verderbt" [1]). Die Erforschung und Ergründung der hebräischen Sprache wurde in Spanien mit leidenschaftlichem Kampf, mit heißem Blute, mit galliger Satire betrieben. Noch bei Dunaschs Leben setzten seine Jünger den Kampf fort, von denen nur ein einziger namhaft gemacht ist: Jehudi Ben-Schechet. Die Menahemisten und Dunaschiten schleuderten witzige Spottlieder gegeneinander, welche wesentlich dazu beitrugen, die hebräische Sprache zu schleifen, sie gefügig, biegsam und reich zu machen [2]).

Wie Chasdaï Ibn Schaprut unmittelbar und mittelbar, bewußt und unbewußt, durch Aufmunterung und Belohnung Dichter und Pfleger der hebräischen Sprache weckte und bildete, so gründete er auch dem Talmudstudium eine Heimat in Spanien [3]). Die jüdische Wissenschaft war in Europa noch nicht flügge genug, um selbstständig den Aufschwung nehmen zu können; sie bedurfte eines Beschützers, der sie unter seinen Flügeln wärmte. Jener R' Mose ben Chanoch, welcher für die suranische Hochschule zu sammeln ausgezogen

[1]) Dieses Dedikationsschreiben stammt von Menahems Jüngern und nicht von ihm selbst.

[2]) [Diese Streitschriften sind in dem genannten Werk von Stern veröffentlicht.]

[3]) Ausführlicher als die jüdischen Chronographen setzt dies Ibn-Abi-Osaibia auseinander, zitiert von Munk, Archives Israélites 1848, p. 326.

war und im Sklavengewande nach Cordova gebracht und dort ausgelöst wurde[1]), hatte ebenfalls an Chasdaï einen Gönner, und die beiden wissensfreundlichen Kalifen sahen gerne ein selbständiges Talmudstudium in ihrem Staate erblühen, um ihre jüdischen Untertanen von dem Kalifat von Bagdad loszulösen. R' Mose konnte zu keiner günstigeren Zeit in Spanien eintreffen, um dem Talmud eine sichere Stätte zu gründen, ohne welche die aufblühenden Geistesbestrebungen keinen Halt gehabt hätten. Wie die spanischen Araber sich Mühe gaben, das Kalifat von Bagdad zu verdunkeln und allen politischen und literarischen Glanz an sich zu ziehen, so lag es den spanischen Juden am Herzen, und namentlich denen der Hauptstadt, die babylonische Hochschule in den Schatten zu stellen und den Vorzug, den jene wegen der tieferen Talmudkunde genoß, auf das Lehrhaus zu übertragen, das R' Mose in Cordova eröffnete. Sie machten daher mit ihm förmlichen Staat, umgaben ihn mit Glanz und erkannten ihn als Autorität an. Religiöse Anfragen, die sonst an die babylonischen Schulen gerichtet wurden, ergingen von jetzt ab an R' Mose[2]). Aus ganz Spanien und Afrika strömten lernbegierige Jünglinge zu seinem Lehrhause. Es entstand ein Wetteifer, sich Talmudkenntnisse anzueignen, um fortan die babylonischen Meister vollständig entbehren zu können. Chasdaï ließ auf seine Kosten Talmudexemplare in Sura aufkaufen[3]), wo sie durch das Eingehen der Hochschule in Massen unbenutzt lagen, um sie an die Jünger zu verteilen, für deren Lebensunterhalt er wahrscheinlich auch sorgte. Cordova wurde durch R' Mose das andalusische Sura, und der Gründer des dortigen Lehrhauses hatte für Spanien dieselbe Bedeutung wie Rab für Babylonien. Obwohl er den bescheidenen Titel Richter (Dajan) oder Rabbiner führte, übte er doch sämtliche Funktionen eines Gaon aus. Er ordinierte Rabbinen für die Gemeinden, wie es scheint durch Handauflegen[4]), legte das Gesetz aus, war die letzte Instanz für gerichtliche Entscheidungen und durfte den Bann über ungefügige Gemeindeglieder verhängen. Alle diese Funktionen gingen selbstverständlich auf die europäischen Rabbinen über.

[1]) [Vgl. hierzu meine Anführungen in der Monatsschrift Jahrg. 1908.]

[2]) Abraham Ibn-Daud. [Vgl. über ihn J. Müller, Jahresbericht der Lehranstalt usw., Berlin 1889, S. 3—4 und S. 8—10.]

[3]) Vgl. Note 21, Ende.

[4]) [Von einer förmlichen Ordination konnte nicht wohl die Rede sein, da sie außerhalb Palästina unstatthaft war.]

So wurde Spanien nach vielen Seiten hin der Mittelpunkt des Judentums. Einige scheinbar zufällige Ereignisse haben den Grund dazu gelegt, und das erwachte Selbstgefühl der spanischen Juden ließ sich diesen Vorzug nicht mehr entwinden; sie gaben sich vielmehr Mühe ihn zu behaupten und zu verdienen. Der Wohlstand der Cordovaner Gemeinde ermöglichte es ihr, die andalusische Hauptstadt zum Brennpunkte aller Bestrebungen zu machen. Cordova zählte mehrere Tausend wohlhabender Familien, die an Prachtliebe mit den Arabern wetteifern konnten. Sie kleideten sich in Seide, trugen kostbare Turbane und fuhren in Prachtwagen[1]). Sie ritten hoch zu Roß mit wallenden Federbüschen und eigneten sich ein ritterliches Wesen und eine Grandezza an, die sie vor den Juden anderer Länder vorteilhaft auszeichnete. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß manche unter ihnen ihren Reichtum dem Sklavenhandel verdankten, indem sie Sklavonier aufkauften und sie den Kalifen überließen, die aus ihnen nach und nach ihre Leibwache bildeten[2]).

Nach R' Moses Tode (um 965) drohte eine Spaltung in der Cordovaner Gemeinde wegen der Nachfolge auszubrechen. Auf der einen Seite war sein Sohn R' Chanoch[3]), der als Kind mit seinen Eltern die Gefangenschaft geteilt und gesehen hatte, wie seine Mutter sich ins Wasser stürzte, um der Schändung zu entgehen. Als Nebenbuhler stand ihm gegenüber Joseph ben Isaak Ibn Abitur, der R' Moses ausgezeichneter Jünger war, die arabische Literatur gut verstand, Dichterbegabung besaß und ein Eingeborener war. R' Chanoch aber hatte weiter nichts als Talmudkenntnisse und das Verdienst voraus, der Sohn dessen zu sein, der die höchste Verehrung genossen. An Frömmigkeit und sittlichem Adel gab einer dem anderen nichts nach. Es bildeten sich zwei Parteien, die eine war für den Einheimischen und den Vertreter der Bildung, die andere für R' Moses Sohn. Indessen, ehe der Streit eine ernste Wendung nahm, legte Chasdaï das Gewicht seiner Stimme in die Wagschale für R' Chanoch, und er

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Vgl. Gayangos, history of the mahometan dynasties in Spain I, 137, 380. Rainaud, invasions des Sarrazins en France, p. 233. Dozy, histoire des Arabes en Espagne.

[3]) [Vgl. über seine literarische Tätigkeit J. Müller a. a. O. S. 4—5 und S. 10—17.]

wurde Rabbiner von Cordova und Autorität für die jüdisch-spanischen Gemeinden. So lange der jüdische Minister Alhakems lebte, blieb Chanochs Rabbinat unangefochten[1]). Chasdaï Ibn Schaprut starb noch beim Leben des edlen Kalifen (um 970)[2]) und hinterließ einen klangvollen Namen, den Juden und Mohammedaner um die Wette der Nachwelt überlieferten. Chasdaï scheint keine namhaften Söhne hinterlassen zu haben[3]).

1) Abraham Ibn-Daud.

2) [Vgl. oben S. 339, Anm. 1.]

3) Ich kann die Ansicht Ph. Luzzattos nicht teilen, daß der Dichter Abu-Amr Joseph ben Chasdaï und dessen Bruder Söhne des Chasdaï Ibn Schaprut waren (Notice S. 60). Die alten Literarhistoriker, Mose Ibn-Esra und andere, würden in diesem Fall nicht verfehlt haben, darauf aufmerksam zu machen. [Vgl. Steinschneider a. a. O.]

Zwölftes Kapitel.

Morgenröte der jüdisch-spanischen Kultur und Verfall des Gaonats.

Die Gaon Scherira und sein Sohn Hai; Scheriras historisches Sendschreiben; Manasse Ibn Kazra; die jüdisch-spanischen Gemeinden; die Jünger Menahems und Dunaschs; Jehuda Chajuǵ; Hassan ben Mar-Hassan; der Streit zwischen R' Chanoch und Ibn Abitur; Jakob Ibn G'au und sein Geschick. Die Juden Frankreichs; Nathan der Babylonier in Narbonne; R' Leontin; die Juden Deutschlands; Otto II. und Kalonymos; R'Gerschom und seine Verordnungen; R' Simeon aus Mainz; der Proselyt Wecelinus; Kaiser Heinrich II. und die Judenverfolgung in Deutschland; der Kalife Hakem und die Judenverfolgung in Ägypten und dem Orient; der jüdische Chagan David und die Russen; Untergang des jüdisch-chazarischen Staates; das Karäertum; Joseph Alkarkassani und Levi Halevi.

970—1027.

Wenn eine geschichtliche Schöpfung dem Untergange geweiht ist, so vermag auch der Kraftaufwand energischer Persönlichkeiten nicht, ihr das Leben zu erhalten, und gelänge es ihnen auch, durch opferwillige Hingebung deren Todesstunde aufzuschieben, so führt sie doch nur ein Scheinleben. So erging es dem einst lebensvollen und den Mittelpunkt bildenden babylonischen Gaonat. Nachdem ihm die gebildetsten Gemeinden Spaniens und Afrikas ihre Teilnahme entzogen und sich auf eigene Füße gestellt hatten, konnte es ihm nimmermehr gelingen fortzuleben. Vergebens strengten sich zwei Männer an, welche durch Tugenden und Kenntnisse die pumbaditanische Hochschule nacheinander zierten, ihm neuen Glanz zu verleihen. Sie konnten nur den Tod des Gaonats etwas über ein halbes Jahrhundert aufhalten; es zu erhalten und lebensfähig zu machen vermochten sie nicht[1]). Diese beiden Männer,

[1]) [Der Verfall des Gaonats ist, außer durch den Mangel an Subsistenzmitteln, wie manche Funde aus der Geniza erweisen, besonders auch aus den allgemeinen politischen Verhältnissen zu erklären, die auch das Kalifat in jener Zeit erschütterten; vgl. Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O., S. 359, Anm. 103.]

Vater und Sohn, die letzten pumbaditanischen Schulhäupter von Bedeutung, waren R' Scherira und R' Haï (Haja), welche die Spätern „die Väter und Lehrer Israels" nannten. Scherira, Sohn des Gaon Chananja (geb. um 930 gest. 1000)[1]), stammte von Vater- und Mutterseite aus angesehenen Familien, von denen mehrere Glieder mit der Gaonenwürde bekleidet waren. Er rühmte sich selbst, daß sein Stammbaum bis auf die vorbostanaïsche Exilarchenlinie hinaufreichte, deren Glieder wegen Entartung der Exilsfürsten diese Würde verlassen hätten und in den Gelehrtenstand getreten wären. Das Siegel der Scheriraischen Familie war ein Löwe[2]), welcher das Wappen und Fahnenbild der judäischen Könige gewesen sein soll.

Scherira war ein Gaon von altem Gepräge, dem der Talmud am höchsten stand und der wissenschaftlichen Ideen durchaus abhold war[3]). Obwohl des Arabischen so weit kundig, daß er die gutachtlichen Entscheidungen in dieser Sprache an Gemeinden muslimitischer Länder abfassen konnte, bediente er sich doch lieber des Hebräischen und Aramäischen und hatte wenig Sinn für die arabische Literatur. Seine schriftstellerische Tätigkeit beschränkte sich einzig auf den Talmud und was damit zusammenhing. Scherira verfaßte ein talmudisches Werk unter dem Titel „Geheimrolle" (Megillat Setarim), das indessen untergegangen ist[4]). Die Wissenschaft der Bibelauslegung hat er schwerlich gepflegt. Aber sein sittlicher Ernst machte seinen Mangel an höherer Bildung vergessen. Als Richter lag es ihm am Herzen, die Wahrheit ans Licht zu

[1]) Abraham Ibn-Dauds Nachricht, daß Scherira 100 Jahre alt geworden, scheint auf einer Korruptel in seinem Original zu beruhen; denn dann wäre er, wenn 898 geboren, zur Zeit seines Amtsantritts i. J. 968, ein Siebziger gewesen; aber ein Jahr nach seinem Gaonatsantritt wurde ihm erst sein Sohn Haï geboren. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß er erst im einundsiebenzigsten Jahre seinen Sohn gezeugt hat [Die Angabe Abraham Ibn Dauds ist doch gerechtfertigt; vgl. Harkavy und Rabbinowitz a. a. O.].

[2]) Abraham Ibn-Daud.

[3]) [Dieses Urteil ist doch etwas einzuschränken.]

[4]) Aboab Einleitung zu Menorat ha-Maor. [Das Werk behandelt die talmudischen Agadoth. Erwähnenswert ist sein, auch von Abraham Ab-beth-Din im Eschkol, ed. Auerbach, Halberstadt 1868 T. II, S. 47, zitierte Ausspruch, daß nicht alle Agadoth Anspruch auf Beachtung haben; vgl. auch Weiß a. a. O. S. 171. Von Scherira haben sich auch eine Anzahl von Worterklärungen bei Späteren erhalten; vgl. Steinschneider a. a. O., S. 98, Anm. 3.]

ziehen und das Urteil streng auf Rechtsbegriffe zu gründen. Als Schulhaupt war er unermüdlich, die Nahen und Fernen zu belehren, und seine gutachtlichen Entscheidungen sind daher außerordentlich zahreich. Aber Scherira hielt sich in seinen gutachtlichen Äußerungen mit strengster Gewissenhaftigkeit an den Talmud und tadelte einst einen Herrn, weil er seinem jungen Sklaven Unterricht in der Bibel erteilen und ihn, als er herangewachsen war, eine gültige Ehe mit einer Sklavin unter Beobachtung der Zeremonie eingehen ließ, da dieses nach dem Ausspruch einiger talmudischer Lehrer verpönt sei. Obwohl dieser Herr seinen Sklaven so rücksichtsvoll behandelt hatte, daß seine Absicht, ihn als Freien anzuerkennen, gar nicht zweifelhaft war, so verdammte Scherira doch alle Sklaven, deren Frauen und Kinder, zu dauernder Dienstbarkeit[1]).

Scherira war auch ein Adept jener Geheimlehre, die zu seiner Zeit noch wenig Pfleger hatte. Er sprach seine in Dunkel gehüllte Ansicht über diese Afterweisheit aus in einem Gutachten an einige Gelehrte von Fez, welche ihn um Lösung eines Widerspruches fragten. Während die Mischnah jede theosophische Untersuchung verpönt und denjenigen verdammt, der auf die Ehre seines Schöpfers keine Rücksicht nimmt, werden in der mystischen Komposition (Schiur Komah o. S. 216) im Namen R' Ismaels Gott menschliche Glieder in riesigen Verhältnissen beigelegt. Die Fezaner fragten daher bei Scherira an, ob er diese Gott verkörpernde Schrift für echt halte. Darauf erwiderte er, daß sie allerdings R' Ismael zum Urheber haben müsse, weil sich kein Mensch so etwas ausdenken könne. Nur seien die der Gottheit zugeschriebenen menschlichen Organe nicht buchstäblich zu nehmen, sondern es lägen der Darstellung tiefe Geheimnisse zugrunde, die man nicht jedermann mitteilen dürfe, nicht einmal im allgemeinen, geschweige denn in Ausführlichkeit. Nur denjenigen, an deren Gesichtszügen und Handlinien zu erkennen sei, daß sie würdig seien, Inhaber der Geheimlehre zu werden, dürfe man sie überliefern. Damit entschuldigt sich Scherira, daß er nicht auf die Frage näher eingehen könne[2]).

[1]) Resp. Schaare Zedek, S. 26b., Nr. 29.

[2]) Dieses Scherirasche Responsum findet sich in Resp. Schaare Teschubah Nr. 122. S. Sachs hat es neuerdings aus einer korrumpierten Handschrift abgedruckt (Hatechija S. 41) und richtig nachgewiesen, daß es an die Gemeinde von Fez gerichtet war (das. S. 44 f.) [Vgl. jedoch die Rechtfertigung Scheriras bei Harkavy, Einleitung zu T'schuboth Hageonim (Studien und Mitteilungen Th. IV) S. XVI ff. und S. XXVIII ff.]

Berühmt hat sich Scherira durch sein Sendschreiben gemacht, welches die Hauptquelle für die talmudische, nachtalmudische und gaonäische Geschichte geworden ist. Jakob ben Nissim (Ibn Schahin)[1]), ein Jünger jenes nach Afrika verschlagenen Chuschiel (S. 327), der die talmudische Gelehrsamkeit in Kairuan pflegte, hatte im Namen der kairuanischen Gemeinde eine Anfrage geschichtlichen Interesses an Scherira gerichtet: Auf welche Weise sind die in der Mischnah enthaltenen Gesetzesbestimmungen niedergeschrieben worden? Wie kommt es, wenn die Traditionen uralt sein sollen, daß nur jüngere Autoritäten aus der Zeit nach der Tempelzerstörung als deren Träger namhaft gemacht werden? Welche Ordnung befolgte die Redaktion der Mischnah? Jakob fragte auch über die Reihenfolge der Saburäer und der Gaonen und über die Funktionsdauer eines jeden von ihnen. Scherira hatte diese im Hintergrunde versteckte Frage unbeantwortet gelassen, konnte sie auch gar nicht beantworten. Aber auf die offene Frage über die Reihenfolge der talmudischen, nachtalmudischen und gaonäischen Autoritäten gab er eine lichtvolle Antwort (987). In einem gemischten halb hebräischen, halb chaldäischen Stile gab er überraschende Aufschlüsse über dunkle Partien der jüdischen Geschichte. Die von ihm aufgezeichnete Chronik der Saburäer und Gaonen ist der Wegweiser für diese Geschichtsepoche. Scherira bewährt sich in diesem geschichtlichen Gutachten als echter Chronikschreiber mit der ganzen Trockenheit, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit eines solchen. Nur seine Urteile über die Exilsfürsten von der bostanaïschen Linie und über einige Zeitgenossen, namentlich über Aaron Ibn-Sargadu (S. 293) sind nicht ganz unparteiisch gehalten. Dem Gaon Scherira hat die jüdische Geschichte die Kontinuität des Fadens von Abschluß der talmudischen Epoche bis auf seine Zeit zu danken. Ein historisches Kunstwerk zu erzeugen, war nicht seine Sache, wie überhaupt nicht Sache des mittelalterlichen Geistes. Im Morgen- und Abendlande, unter Arabern, Spaniern, den germanischen Stämmen und Byzantinern war die lebendige Geschichtsschreibung zu einem dürren Skelett von

[1]) Abraham Ibn-Daud nennt die Familie des Jakob ben Nissim mit dem Namen Ibn Schahin oder Schahun, vgl. Rapoports Biographie des R' Nissim Note 2 und 6. Die Pariser und die de Rossische Handschrift nennen sie Ben Joschijah, im Eingange zu Scheriras historischem Responsum. [Der Familiennamen war Ibn Schahîn (Falke); Joschija war der Name des Groß vaters; vgl. jetzt Poznańskis Studie über Kairuân Nr. 26.]

Namen und Jahreszahlen vertrocknet, und Scherira schrieb nicht schlechter als seine Zeitgenossen.

Trotz seiner unermüdlichen Tätigkeit als Schulhaupt konnte er den Verfall der pumbaditanischen Hochschule nicht aufhalten. Der Eifer für Talmudstudium und wissenschaftliches Streben war einmal in den babylonischen Ländern erkaltet. So arm war die Akademie an Männern, daß Scherira seinen begabten, frühreifen Sohn Haï im Alter von sechzehn Jahren zur zweiten Würde als Oberrichter promovieren mußte[1]). Die Hochachtung vor dem Gaon war geschwunden. Einige böswillige Männer erhoben gegen Scherira eine Anklage unbekannten Inhalts, wahrscheinlich wegen strenger Handhabung des Regiments, bei dem damaligen Kalifen Alkadir (um 997). Infolgedessen wurden Vater und Sohn gefänglich eingezogen und aller ihrer Güter beraubt, so daß ihnen nicht einmal die Mittel zur Fristung ihres Lebens geblieben waren. Auf Verwendung einer angesehenen Person wurden sie indessen in Freiheit gesetzt und durften wieder in ihrer Würde fungieren[2]). Scherira legte sie aber bald darauf, wie es heißt wegen hohen Alters, nieder, übertrug sie auf seinen Sohn Haï (998) und starb einige Jahre später (um 1000)[3]).

Sein Sohn Haï, obwohl erst ein Dreißiger[4]), war so beliebt, daß man bei seiner feierlichen Amtseinsetzung ihm zu Ehren als Schlußstück der Sabbatvorlesung die Stelle aus dem Pentateuch hinzufügte, wo Mose sich vom Herrn einen würdigen Nachfolger erbittet, und anstatt der üblichen Prophetenstelle las man die Erzählung von David, wie er seinen Sohn zum Nachfolger salben

1) [Haï war damals schon 48 Jahre alt; vgl. auch Harkavy bei Rabbinowitz S, 361, Anm. 106.]

2) Herr Prof. Luzzatto teilte mir brieflich eine sehr einleuchtende Emendation für den unverständlichen Satz bei Abr. Ibn-Daud in betreff Scheriras mit. Statt ונתלה ר׳ שרירא בידו אחת, müßte es heißen: . . . ונתלה ר׳ש בידי אשה אחת. Die Phraseologie: נתלה ב׳ oder בידי kommt öfter bei diesem Chronographen vor in der Bedeutung: „sich auf jemanden stützen", „von jemandem protegiert werden". Ich halte diese Diorthose und Erklärung für durchaus sinngemäß. [Als bessere Lesart schlägt Weiß a. a. O. S. 174 nach Jakob Bachrach vor: ונתלה מיד, d. h. Scherira erkrankte und starb alsbald. Ebenso liest Biesenthal in der Einleitung zu seiner Edition von David Kimchis Wörterbuch (Berlin 1847), S. XLVIII Anm. 2, der es jedoch so auffaßt: er erkrankte an der Hand infolge der Fesselung.]

3) Vgl. Harkavy in Frankel-Graetz Monatsschrift 1883, S. 183.

4) [Vgl. jedoch oben, Anm. 1.]

läßt. Zum Schluß setzte man die Worte hinzu: „Und Haï saß auf dem Throne seines Vaters Scherira, und seine Regierung war sehr befestigt"[1]).

Von den Juden Syriens, Palästinas und Ägyptens schweigen die Chroniken der Zeit, sie waren für die geschichtliche Triebkraft vollständig abgestorben[2]). Die um etwas gehobene politische Stellung, welche ein syrischer Jude unter einem fatimidischen Kalifen einnahm, war nur von kurzer Dauer. Al-'Aziz, der dem Namen nach auch über Palästina und Syrien herrschte, aber die Gewalt mehreren Abenteurern, die sich der bedeutenden Städte und ganzer Distrikte bemächtigt hatten, überlassen mußte, hatte in Syrien einen Juden, namens Manasse Ibn Kazra, und einen Christen, namens Isa, als Statthalter eingesetzt (990). Beide legten es darauf an, ihre Glaubensgenossen zu Ämtern zu befördern und die Mohammedaner zu verdrängen[3]). Es war dieses im Sinne des Kalifen; denn die Mohammedaner Syriens, dem sunnitischen Glaubensbekenntnis zugetan, waren der fatimidischen Dynastie, die ihren Ursprung auf Ali zurückführte und die Sunna (Tradition) verwarf, nicht hold. Indessen ließen sich die jüdischen und christlichen Beamten mancherlei Bedrückungen zu Schulden kommen und machten die mohammedanische Bevölkerung in einem hohem Grade unzufrieden. Aber niemand wagte eine Klage gegen die Günstlinge des Kalifen laut werden zu lassen. Nur eine arme mohammedanische Frau hatte den Mut dazu. Bei der Anwesenheit des Al-'Aziz in Syrien schrieb sie auf ein Täfelchen: „Bei Gott, der die Macht der Christen durch Isa und die Macht der Juden durch Manasse

1) Abudirham ed. Ven. p. 70 c.

2) [Es hat aber doch eine Hochschule in Palästina bestanden, deren Leitung ungefähr in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts von den Hilleliden auf eine Priesterfamilie überging. Die Leiter nannten sich zunächst Ab-beth-Din. Deren erster war wohl im Jahre ca. 960 Joseph ha-Kohen. Um diese Zeit richteten die Juden des Rheinlands eine Anfrage an die palästinensische Akademie, wie aus einem mehrfach überlieferten Bericht des in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebenden Isaak Dorbelo hervorgeht; vgl. Büchler in RÉJ. XLIV, S. 237 ff. Über die palästinensische Akademie und ihre Anfänge vgl. besonders Epstein in der Monatsschrift, Jahrg. 1903, S. 340 ff., Poznański in RÉJ. XLVIII, S. 151 ff. Wir wissen ferner aus der genannten Achimaaz-Chronik, daß Al-'Aziz, der 975 gestorben ist, den aus Oria stammenden Paltiël mit einer hohen staatlichen Würde betraut hat; vgl. Poznański a. a. O. S. 135.] 3) Bar-Hebraeus Chron. syriacum p. 240. [Vgl. Poznański a. a. O. S. 149.]

Ibn Kazra erhöht und die Mohammedaner erniedrigt hat, beschwöre ich dich, daß du ihre Bedrückungen untersuchen mögest.“ Dieses Täfelchen warf sie Al-'Aziz zu. Der Kalife, von der besonderen Art betroffen, setzte die beiden Beamten ab und warf sie ins Gefängnis.

Von der Hinfälligkeit, Verknöcherung und dem Greisenalter der innern Verhältnisse der Juden im Morgenlande wendet sich der Blick froh zu der Frische und Jugendlichkeit der Gemeinden am Guadalquivir und Guadiana. Die mannigfaltigsten Kräfte regten sich diesseits und jenseits der Meerenge (Andalus und Maghreb) in jugendlicher Begeisterung und erzeugten eine Blütenpracht jüdischer Kultur. Es entstand in den jüdischen Gemeinden Andalusiens ein wahrer Wetteifer für die verschiedensten Zweige des Wissens, eine Freudigkeit des Lehrens und Lernens, ein Drang zu schaffen und darzustellen, welche Wunderbares zutage förderten. Die Saat, welche Chasdaïs Mäzenat, das Talmudstudium des R. Mose und die poetischen und sprachwissenschaftlichen Erzeugnisse Ben-Saruks und Ben-Labrats ausgestreut hatten, ging herrlich auf und trug die schönsten Früchte. Vielseitiges Wissen galt unter den spanischen Juden, wie unter den andalusischen Muslemin, als die schönste Zierde des Mannes und brachte Ehre und Reichtum. Nach Abdul-Rahmans des Großen Vorgang wurden jüdische Persönlichkeiten wegen ihrer Einsicht und Geschäftskenntnis mit Staatsämtern betraut und fungierten an mohammedanischen und christlichen Höfen Spaniens als Geschäftsträger und Minister. Diese Hochgestellten und Auserwählten nahmen sich Chasdaï zum Muster, Gelehrsamkeit und Poesie zu fördern und zu unterstützen, und führten für ihre höhere Stellung und ihre Reichtümer durch Freigebigkeit und Hochherzigkeit gleichsam einen Ausgleich herbei. Das Wissen selbst war weder einseitig noch trocken, sondern erfüllte sich mit gesunden Säften und bestrebte sich, frisch und genießbar zu bleiben. Die gebildeten Juden Andalusiens sprachen und schrieben die Landessprache ebenso rein und gewandt, wie ihre arabischen Mitbewohner, und diese waren selbst stolz darauf, wenn sie jüdische Dichter in ihren Reihen zählen konnten. Wenn die von den andalusischen Juden gepflegte Geistestätigkeit auch in mehrere Zweige zerfiel: in tiefere Kenntnis der Bibel (Exegese und Grammatik), in Talmudstudium und in Philosophie und Poesie, so waren die Träger eines derselben nicht gegen die andern abgeschlossen. Die Talmudbeflissenen waren weder gegen Bibelkunde noch gegen Poesie gleichgültig, und, wenn sie nicht selbst

Dichter waren, so fanden sie doch Geschmack an den rhythmischen Erzeugnissen der neuhebräischen Dichtung. Die Philosophen setzten ebenfalls einen Stolz darein, im Talmud heimisch zu sein, und öfter waren die Rabbinen zugleich Lehrer der Philosophie.

Doch Wissen und Kunstsinn waren nicht bloß eine Zierde der spanischen Juden, sondern hoben und veredelten ihr ganzes Leben. Sie waren von jenem Hochsinn und jener Idealität erfüllt, welche Gemeinheit und Niedrigkeit nicht an sie herankommen ließ. Die hervorragenden Männer, die durch eine politische Stellung oder andere Verdienste an der Spitze der spanischen Gesamtjudenheit oder einzelner Gemeinden standen, waren meistens sittliche Charaktere, von den edelsten Gesinnungen und zartesten Gefühlen durchdrungen. Wenn sie die Ritterlichkeit mit den andalusischen Arabern teilten, so übertrafen sie diese an Ehrenhaftigkeit und Edelsinn, die sie immer noch bewahrten, als die Araber bereits entartet und verkümmert waren. Gleich ihren Nachbarn hatten sie ein stolzes Selbstbewußtsein der eignen Persönlichkeit, das sich in einer langen Namenreihe aussprach; aber dieses Selbstgefühl ruhte auf tief sittlichem Grunde. Sie hatten einen Ahnenstolz, und gewisse Familien, wie die Ibn Esra, Alfachar, Alnakwah, Ibn Paliaǵ, Ibn Giat, Benveniste, Ibn Migasch, Abulafia und andere, bildeten eine Adelsklasse. Aber sie suchten in dem Vorzug der Geburt keine Vorrechte, sondern sahen darin eine Verpflichtung, sich durch Kenntnisse und Edelsinn auszuzeichnen und ihrer Ahnen würdig zu sein. Den Bildungsgrad, den die Kulturvölker der Neuzeit erst anstreben: das Durchdrungensein von Wissen, Gesinnung und Charakterfestigkeit war unter den spanischen Juden in ihrer Blütezeit heimisch. Ihr religiöses Leben war durch die höhere Bildung verklärt und idealisiert. Sie liebten ihre Religion mit der ganzen Glut der Überzeugung und Begeisterung; jede Satzung des Judentums, wie sie die Bibel vorschreibt und der Talmud einschärft, war ihnen als solche heilig und unverbrüchlich; aber sie waren ebensoweit entfernt von dumpfer Stockgläubigkeit, wie von hirnloser Schwärmerei. Wiewohl sie ihr tiefer Forschungstrieb hart an die Grenze des Unglaubens führte, überschritt kaum einer der jüdisch-spanischen Denker diese Scheidelinie, noch fand die ausschweifende Mystik Eingang in ihre Herzen, wenigstens nicht während der Blütezeit. Kein Wunder, wenn die spanischen Juden von ihren Brüdern in den unkultivierten euro-

päischen und außereuropäischen Ländern, in Frankreich, Deutschland und Italien als Wesen höherer Art angestaunt und verehrt wurden. Ihre höhere Stellung und ihr eigenes Verdienst machten sie zu Hauptträgern der jüdischen Geschichte. Die außerspanischen Gemeinden räumten ihnen gern denselben Vorrang ein, der früher den babylonischen Akademien zugestanden wurde. Cordova, Lucena, Granada nahmen bald die Stelle von Sura und Pumbadita ein.

Der offizielle Vertreter des Judentums in Andalus war der schon genannte R. Chanoch (geb. um 940 st. 1014), der seines Vaters Stelle im Rabbinate einnahm. Ihm ebenbürtig an Talmudkenntnis, aber überlegen an anderweitigem Wissen, war sein Rival Joseph ben Isaak Ibn Abitur (Ibn-Satanas oder Santas) aus einer der angesehenen andalusischen Familien[1]). Ibn-Abitur war Verskünstler[2]), dichtete synagogale Stücke für den Versöhnungstag, die von seinen Landsleuten begierig aufgenommen wurden und die alten Liturgien verdrängten; aber seine Verse sind hart, ungelenk und entbehren vollständig poetischer Reize. Er hatte nichts von Dunaschs Poesie gelernt. Joseph Ibn Abitur verstand auch die arabische Sprache so gründlich, daß er imstande war die Mischnah ins Arabische zu übersetzen[3]). Der Kalife Alhakem hatte den Wunsch geäußert, eine Übersetzung des Grundbuchs für die jüdische Tradition zu besitzen, und Ibn-Abitur erfüllte ihn zu dessen Zufriedenheit. Der gebildete und wissensfreundliche Kalife hatte dabei wohl nur den Zweck im Auge, seine bedeutende Büchersammlung, deren Verzeichnis allein vierundzwanzig Bände ausmachte, um die den Juden so teure Mischnah zu vermehren. Von dieser Übersetzung hat sich indessen keine Spur erhalten, indem Alhakems Nachfolger, ein fanatischer Muselmann, sämtliche Werke, die nicht ein arabisches Interesse hatten, d. h. den größten Teil der Alhakemschen Bibliothek, vernichten ließ. — Neben R. Chanoch und Ibn-Abitur gab es damals noch einen bedeutenden Talmudkundigen in

[1]) [Vgl. über ihn J. Müller a. a. O. und Steinschneider § 73, S. 11 f.]

[2]) Vgl. über seine Poesieen Sachs' Religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 248 ff., Kobez Maasse Jede Geonim II, 18 ff. 87, Landshut Ammude ha-Aboda 92 f.

[3]) Fälschlich nehmen einige an, Ibn Abitur habe den ganzen Talmud ins Arabische übersetzt. Die Hauptquelle, Abr. Ibn Daud, spricht nur von den sechs Ordnungen scil. der Mischnah. [Ibn Daud spricht von einer Erklärung des ganzen Talmud, vgl. ed. Neub. S. 69.]

Beǵanna (Paxena) unweit Almeria, namens Samuel ha-Kohen Ibn Josiah aus Fez. Vertreter der Sprachwissenschaft und der hebräischen Poesie waren in der nachchasdaïschen Zeit die Jünger Menahems und Dunaschs, die einander mit Epigrammen in Prosa und Versen befehdeten (o. S. 360), von denen Isaak Ibn G'ikatila die Dichtkunst pflegte und Jehuda Ibn Daud die hebräische Grammatik weiter förderte. Der letztere, welcher die lange arabische Namenreihe Abu-Zacharia Jachja Chajuǵ führte, aus einer fezanischen Familie stammend, hat zuerst der hebräischen Sprachforschung einen festen Grund gegeben und wird als der erste wissenschaftliche Grammatiker anerkannt. Chajuǵ erkannte zuerst[1]), daß die heilige Sprache in der Gestaltung, die sie in der Bibel zeigt, durchweg aus dreikonsonantigen Stämmen besteht, und daß manche Konsonanten (die flüssigen, vokalhaften und gleichlautenden) verschlungen oder verschmolzen werden und in Vokale übergehen. Er erklärte damit den Bau der schwachen Stämme und machte es möglich, die Sprachformen und ihre Wandlung zu erkennen und für die Poesie anzuwenden. Chajuǵ brachte damit eine vollständige Reform in der Behandlung der hebräischen Sprache hervor und lichtete das Chaos, in dem sich die Vorgänger und selbst Saadia, Menahem, Dunasch und noch mehr die Karäer nicht zurecht zu finden wußten. Seine grammatischen Grundsätze setzte er in drei Büchern[2]) auseinander: über die halbvokaligen Stämme (Quiescentes, Nachim), über die Stämme mit zwei gleichlautenden Endkonsonanten (Geminata, Kefulim) und über Vokal- und Tonzeichen. Chajuǵ schrieb, zunächst für seine Landsleute berechnet,

[1]) [Die Erkenntnis dieses Systems läßt sich schon bei Dunasch ben Labrat nachweisen, wie aus meiner obenerwähnten Abhandlung über ihn in der Monatsschrift 1902, S. 72—75, hervorgeht. Chajuǵ war jedoch der erste, der die neue Theorie nach arabischem Vorbild in ein System brachte.]

[2]) Vgl. Ewald und Dukes Beiträge Heft III, und Munk, Notice sur Aboulwalid p. 64 f., neuerdings 1870 neu ediert von John W. Nutt. [In Ewalds und Dukes' Beiträgen sind Chajuǵs' Werke in der Übersetzung Abraham Ibn Esras ediert, von Nutt in der Übersetzung Mose Ibn Chiquitillas, wo auch das Kitâb-al-Tankît = ס' הנקוד im arabischen Original gegeben ist; dasjenige der beiden ersten Werke hat M. Jastrow, Leyden 1897 veröffentlicht. Chajuǵ verfaßte auch ein von Abraham Ibn Esra als ס' הרקמה bezeichnetes Werk, von dessen arabischem Original, כתאב אלנתף, sich Fragmente in Petersburg finden. Es ist eine Erklärung der in den grammatischen Abhandlungen nicht behandelten Worte nach der Reihe der biblischen Bücher. Vgl. Steinschneider a. a. O. § 75, S. 118—119.]

seine grammatischen Abhandlungen in arabischer Sprache. Daher blieben sie den außerspanischen Juden unbekannt, und diese, so weit sie sich mit Sprachforschung beschäftigten, verharrten bei Menahems und Dunaschs unvollkommenem Systeme. Von den Leistungen der Dichter dieser Zeit — drei mit Namen Isaak: Ibn G'ikatila, Ben Saul und Ibn Chalfon — sind nur winzige Bruchstücke vorhanden[1]) und gestatten kein Urteil über deren Wert oder Unwert. Diese drei Dichter haben aber ihre Verse, religiöse wie weltliche, in Maß gesetzt und dazu beigetragen, dem Versmaß Eingang in die hebräische Poesie zu gestatten und das Vorurteil zu beseitigen, das sich anfangs dagegen geltend machte. Andere Wissensfächer außer Talmud und Sprachkenntnis wurden in diesem Zeitabschnitte wenig gepflegt; für die Philosophie war der Geist der spanischen Juden noch zu unreif. Die Astronomie, insoweit sie zum jüdischen Festkalender nötig schien, hatte ihren Vertreter an Hassan ben Mar-Hassan (Ali?) in Cordova, der zum Rabbinate gehörte, den Titel Dajjan führte und ein Werk über kalendarische Astronomie schrieb (971)[2]), das von den Späteren als unbefriedigend beurteilt wird.

Obwohl die Rabbinatswürde von Cordova lediglich ein Ehrenamt war und R. Chanoch, der damit bekleidet war, wiewohl unbemittelt, dafür keinen Gehalt von der Gemeinde bezog[3]), so entstanden dennoch nach Chasdaïs Tode Streitigkeiten darüber[4]). Die Anhänger des Joseph Ibn Abitur — wozu die Glieder der weitverzweigten Familie Ibn Abitur und zwei bei Hofe beschäftigte Seidenfabrikanten, die Brüder Ibn G'au, gehörten — gaben sich viele Mühe, ihren Schützling zum Oberhaupte der Gemeinde zu erheben. Der größte Teil der Cordovaner Gemeinde hielt dagegen an R. Chanoch fest. Der Streit darüber war so heftig, daß er auf friedlichem Wege nicht beigelegt werden konnte. Beide

[1]) Vergleiche der Kürze wegen die Quellenangabe bei Dukes Nachal Kedumim p. 9, 10. [Vgl. über diese Steinschneider a. a. O. §§ 78 und 79, S. 120—122, und Poznański, Zur jüdisch-arabischen Literatur, S. 60—61].

[2]) Abraham bar Chijja Sefer ha-Ibbur II, p. 54; III, 5, p. 95; Isaak Israeli, Jessod Olam (ed. Berlin, 1848), T. II, p. 286; Obadja ben David Kommentar bei Maimunis Kiddusch ha-Chodesch VII. 1. [Vgl. Steinschneider a. a. O. § 74, S. 117—118.]

[3]) [Vgl. jedoch Abraham Ibn Daûd, ed. Neubauer S. 68: ויעשו לו כל הקהל פסיקא גדולה.]

[4]) Abraham Ibn Daud; über das Chronologische vgl. Note 21, I.

Parteien wendeten sich an den Kalifen. Angesehene Anhänger R. Chanochs, siebenhundert an der Zahl, begaben sich in Prachtgewändern mit wallenden Federbüschen zu Wagen mehrere Tage hintereinander nach Az-Zahra, Alhakems Residenz unweit Cordova, um die Gunst des Kalifen für ihren Rabbinen zu erwirken. Die Gegenpartei ersetzte ihre geringe Zahl durch größeren Eifer. Alhakem entschied sich gerechterweise für den Wunsch der Mehrzahl der Gemeinde und bestätigte R. Chanoch im Rabbinate. Da aber Ibn Abitur seine Ansprüche noch immer nicht aufgeben mochte, so wurde er von der siegenden Partei in den Bann getan. Indessen ließ er seine Hoffnung nicht fahren. Er wendete sich persönlich an den Kalifen und hoffte ihn mit seiner Kenntnis der arabischen Literatur und dem Dienste, den er ihm durch seine Übersetzung der Mischnah[1]) geleistet, günstig für sich zu stimmen und den Bescheid rückgängig machen zu können. Er hatte sich aber getäuscht. Der Kalife entgegnete ihm: „Wenn meine Araber mich so verschmähten, wie dich die Cordovaner Gemeinde, so würde ich mein Reich verlassen. Ich kann dir nur den Rat geben, auszuwandern". Der Wunsch des Kalifen schien Ibn Abitur Befehl zu sein und er verließ darauf Cordova (um 975). Er mochte nicht Spanien ganz verlassen, weil er sich mit der Hoffnung trug, seine Freunde würden sich Mühe geben, eine günstige Wendung herbeizuführen. Er hielt sich daher einige Zeit in der damals bedeutenden Hafenstadt Begenna auf und wollte mit dem Rabbinen dieses Ortes, Samuel ha-Kohen, eine Verbindung anknüpfen und ihn bewegen, den Bann aufzuheben. Aber dieser mochte ihn gar nicht vorlassen, weil der Bann auf ihm lastete. Darauf schrieb ihm Ibn Abitur einen heftigen Brief in aramäischer Sprache, worin er dessen Benehmen tadelte. Da Ibn Abitur einsah daß er in Spanien keine Annehmer finden konnte, begab er sich zu Schiffe nach Afrika[2]), durchwanderte einige Zeit Maghreb, das fatimidische Reich und wohl auch Ägypten, ohne, wie es scheint, irgendwo günstige Aufnahme zu finden.

Indessen trat doch plötzlich eine günstige Wendung für Ibn Abitur ein. Einer seiner Hauptanhänger gelangte zu einer hohen Stellung und wandte seinen Einfluß zu dessen Gunsten an. Dieser Mann war der Seidenfabrikant Jakob Ibn G'au, dessen

[1]) [Vgl. zu S. 372 Anm. 3.]
[2]) Abraham Ibn Daud.

plötzliches abwechselndes Steigen und Fallen deutlich das Willkürregiment des spanischen Kalifats nach dem Tode des letzten gerechten und gebildeten Kalifen Alhakem (976) bekundet. Der Kalifentitel ruhte zwar scheinbar auf seinem Sohne Hischam, einem schwächlichen Knaben, aber die Macht war in den Händen des Abuamriden Mohammed Almansur, des Schreckens der Christen in ihren nordspanischen Gebirgen und der Afrikaner in ihren Festungen. Unter diesem mohammedanischen Major-domus erlangte Ibn Abiturs Anhänger Jakob Ibn G'au Ansehen und eine gewisse Macht über die jüdisch-spanischen Gemeinden. Der Ursprung seiner Stellung war außerordentlicher Art. Jakob Ibn G'au und sein Bruder Joseph lieferten für den Hof kostbare Seidenstoffe und Kriegsfahnen mit kunstvoll eingewebten arabischen Sinnsprüchen, Emblemen und Verzierungen. Ihre Seidenwebereien wurden bewundert und gesucht. Da sie wegen ihres Geschäfts Berührung mit Almansur hatten, fanden sie einst im Hofe seines Palastes eine bedeutende Summe Geldes, welche einige Provinzialen bei erlittener Mißhandlung verloren hatten.

Die Brüder Ibn G'au nahmen sich vor, die gefundene Geldsumme nicht für sich zu verwenden, sondern sie in Geschenken für den jungen Kalifen und Almansur anzulegen, um sich diese für ihre Parteisache geneigt zu machen und die Zurückberufung des gebannten und verbannten Ibn Abitur durchzusetzen. Ihr Vorhaben gelang ihnen auch. Almansur ernannte (um 985) den älteren Bruder Jakob zum Fürsten und Oberrichter über sämtliche jüdische Gemeinden im Reiche des andalusischen Kalifats diesseits nnd jenseits der Meerenge von Segelmessa in Afrika bis zum Duero, dem Grenzflusse des mohammedanischen und christlichen Spaniens. Er allein sollte das Recht haben in den Gemeinden Richter und Rabbinen einzusetzen, die Abgaben für den Staat und die Gemeindebedürfnisse zu bestimmen und verteilen zu lassen. Auch äußerlichen Glanz verlieh ihm Almansur. Jakob Ibn G'au hatte achtzehn Pagen zu seinem Ehrengeleite und fuhr in einem Staatswagen aus. Die Cordovaner Gemeinde, stolz auf die einem ihrer Mitglieder gewordene Auszeichnung, erkannte ihn als Oberhaupt der Gemeinde an, huldigte ihm und übertrug ihm das Recht, die Würde auf seine Nachkommen zu vererben[1]). Die Dichter ver-

[1]) Abraham Ibn Daud.

kündeten sein Lob. Isaak Ibn Saul pries ihn und seine Söhne in schwungreichen Versen[1]), wie früher Chasdaï besungen worden war. Ibn-G'au verdiente auch das Lob, das ihm gespendet wurde. Er war „Vater der Armen“, die er täglich an seine Tafel zog. Man nannte ihn auch deswegen den „Spender der Gastfreundschaft“ (Is'hab al-Ansal)[2]). Wahrscheinlich unterstützte er auch gleich Chasdaï Dichter und Gelehrte.

Sobald Ibn G'au zum Oberhaupt über die Juden des andalusischen Kalifats ernannt war, suchte er seinen Wunsch zu verwirklichen, um dessentwillen er sich um die Gunst des Hofes beworben hatte. Er ließ R. Chanoch anzeigen, daß er sich der rabbinischen Funktionen zu enthalten habe und drohte ihm, falls er noch ferner als Rabbiner und Richter fungieren würde, ihn auf ein Schiff ohne Steuer bringen zu lassen und ihn dem Meere auszusetzen, d. h. ihn wieder dahin zu bringen, woher er gekommen. Dann traf Ibn G'au Anstalten, seinen Liebling Ibn Abitur zurückzurufen und mit der Rabbinatswürde zu bekleiden. Aber vorher mußte der Bann von ihm genommen werden, und dazu mußte die ganze Gemeinde ihre Zustimmung geben. Aus Rücksicht für den bei Hofe angesehenen Ibn G'au unterschrieben sämtliche Gemeindemitglieder, selbst seine ehemaligen Gegner, ein schmeichelhaftes Schreiben an Ibn Abitur, der damals wohl noch in Afrika weilte. R. Chanoch wurde abgesetzt. Als die Cordovaner Gemeinde und besonders seine Freunde schon Vorbereitungen zum würdigen Empfange des Ibn Abitur trafen, lief ein Schreiben von diesem ein, das sie sehr enttäuschte. In harten Ausdrücken warf er ihnen ihr rücksichtsloses Verfahren gegen seinen Gegner vor. Er rühmte in edelmütiger Weise R. Chanoch über die Maßen, sagte, er habe auf seinen Wanderungen seinesgleichen an Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit nicht gefunden und riet der Cordovaner Gemeinde, ihn wieder in seine Funktionen einzusetzen[3]).

Indessen konnte sich Ibn G'au nicht in seiner Stellung behaupten. Almansur, sein Gönner, setzte ihn nicht bloß ab, sondern warf ihn in den Kerker. Der Grund seiner Verdammung war Redlichkeit und Uneigennützigkeit. Der Regent (Hagib) hatte ge-

[1]) Ibn G'anach, Rikmah, ed. Kirchheim, p. 122.

[2]) Ders. bei Munk Notice sur Aboulwalid p. 79, Note und Abraham Ibn Daud.

[3]) Abraham Ibn Daud.

glaubt, daß der jüdische Fürst seine Macht über die Gemeinde des abendländischen Kalifats zu Gelderpressungen benutzen und ihm reiche Geschenke zuwenden werde; aber Ibn G'au hatte die Gemeinde nicht belastet und konnte folglich Almansurs Geldgier nicht befriedigen. Dafür wurde er seiner Freiheit beraubt (um 986). Nachdem er ungefähr ein Jahr im Kerker zugebracht, befreite ihn der Kalife Hischam, der Ibn G'au einst bei einem Gange zur Moschee erblickte, nach dem Grunde seiner Einkerkerung fragte, und als er ihn nichtig fand, seine Befreiung verfügte. Jakob Ibn G'au wurde von Hischam sogar wieder in seine Würde eingesetzt (um 987), wahrscheinlich während Almansurs Abwesenheit im Kriege — aber da dieser nicht für ihn war, so hatte seine Stellung keine Bedeutung. Mehrere Jahre fungierte Ibn G'au in seiner oberrichterlichen Eigenschaft (bis um 990), während welcher Zeit R. Chanoch abgesetzt blieb[1]). Als Ibn G'au starb, beeilte sich einer von R. Chanochs Verwandten, ihm die Nachricht zu überbringen und gedachte, ihm damit eine große Freude zu bereiten. Aber dieser edle Rabbiner weinte bitterlich über den Tod seines Feindes und klagte: „Wer soll jetzt für die zahlreichen Armen Sorge tragen, die der Verblichene so reichlich verpflegt hat? Ich vermag ihn nicht zu ersetzen, denn ich bin arm." R. Chanoch wurde wieder in sein Amt eingesetzt. Ibn Abitur hatte indessen seine Wanderungen fortgesetzt und war nach Pumbadita gekommen, wo R. Haï als Gaon fungierte (um 1000). Er dachte von den Vertretern der babylonischen Akademie freundlich aufgenommen zu werden, weil er voraussetzte, daß R. Haï gegen R. Chanoch feindlich gesinnt sei, weil die Gründung der Talmudschule in Cordova durch R. Mose und seinen Sohn das Lehrhaus um die Einkünfte von den reichen und freigebigen spanischen Gemeinden gebracht und ihre Verkümmerung veranlaßt hatte. Allein Ibn Abitur hatte sich in der Voraussetzung getäuscht. — R. Haï, erhaben über solche eigennützige Gesinnung, ließ ihn bedeuten, ihn nicht zu besuchen, da er wegen des auf ihm lastenden Bannes nicht mit ihm verkehren dürfe. Auch hier abgewiesen, begab sich Ibn Abitur nach Damaskus, wo er sein Leben beendete[2]). R. Chanoch überlebte seinen Gegner um mehrere Jahre und erlebte den ersten Verfall Cordovas und

[1]) [Vgl. jedoch Rabbinowitz S. 370 Anm. 2.]
[2]) Abraham Ibn Daud.

die erste allgemeine Verfolgung seiner Glaubensbrüder in Deutschland, Afrika und dem Orient. Er starb durch einen Einsturz der Emporbühne (Almemar) der Synagoge, die er am Schlußtage des Laubhüttenfestes bestiegen hatte (September 1014)[1]).

Im Zustande der Juden in Frankreich und Deutschland in dieser Zeit zeigt sich so recht, wie sehr ihre geistige Erhebung von der äußeren Stellung bedingt ist. Während des schlaffen Regiments der letzten Karolinger und auch noch unter den ersten Capetingern in Frankreich, als die weltlichen und geistlichen Vasallen mächtiger waren als das Königtum, und unter den sächsischen Kaisern war die politische Lage der Juden gedrückt und ihre wissenschaftliche Tätigkeit gleich Null. Zu Ämtern wurden sie durch kanonische Gesetze längst nicht mehr zugelassen; sie beanspruchten aber auch keine Ehre, und sie wären zufrieden gewesen, wenn man ihnen nur Ruhe, Sicherheit der Existenz und Religionsfreiheit gelassen hätte. Aber ihre Ruhe beunruhigte die Vertreter der Kirche, und sie war ohne Vorteil für die gewalttätigen Großen. In den französischen Territorien waren Barone und Geistliche im Besitze der Macht. Die Könige waren nach allen Seiten beschränkt und konnten die Juden nicht vor Willkür schützen, selbst wenn sie den besten Willen dazu gehabt hätten und nicht von der Geistlichkeit zum Judenhasse aufgestachelt worden wären. Hatten früher nur die fanatischen Geistlichen dogmatische Vorurteile gegen die Juden, so hatte ihr Eifer allmählich auch dem Volke Ingrimm gegen sie eingeflößt, und dieses, roh und plump, verblendet und verdummt, ein Sklave des Aberglaubens, sah in den Söhnen Israels eine gottverfluchte Kaste, die keines Erbarmens würdig ist. Man traute den Juden allerlei böse Zaubermittel zu, die sie zum Nachteil der Christen ausübten. Als der König Hugo Capet, der sich von einem jüdischen Arzte behandeln ließ, an einer schweren Krankheit starb, (996), glaubte das Volk nichts anderes, als daß er von den Juden getötet worden sei, und die mönchischen Chronisten trugen diesen auf nichts begründeten Wahn als Faktum in ihre Annalen ein[2]). Die französischen Juden besaßen zwar Äcker und Weinberge[3]), aber sie entbehrten der Sicherheit der Existenz, welche nur eine einheitliche, geordnete und starke Staatsverfassung und die Herrschaft der Gesetze zu ge-

[1]) Abraham Ibn Daud.
[2]) Richeri historia bei Pertz monumenta Germaniae II, 657.
[3]) Bouquet, recueil XII, p. 215.

währen vermögen. Der Bischof von Limoges ließ einen ganzen Monat hindurch den Juden dieser Gemeinde das Christentum predigen und ihnen Jesu Messianität aus dem alten Testament beweisen. Jedoch vergebens; die Juden blieben im Sinne der Geistlichkeit verstockt, und nur drei oder vier empfingen die Taufe. Die übrigen wurden mit Weibern und Kindern aus der Stadt verwiesen, und einige von ihnen nahmen sich aus Verzweiflung das Leben (1010)[1].

Im französischen Süden, in der Provence und in Languedoc, wo die Königsmacht gar keine Bedeutung hatte, hing das Schicksal der Juden noch mehr von den Launen und den Gesinnungen der Grafen und Vizegrafen ab. In einem Orte besaßen sie Ländereien und Salinen und wurden sogar zum Amte des Landvogtes (Bailli) befördert, in einem anderen mußten sie sich gefallen lassen, als Hörige behandelt zu werden[2]. Die Hauptgemeinde war in Narbonne. Hier bestand seit der Zeit Karls des Großen ein talmudisches Lehrhaus, das aber nicht viel geleistet zu haben scheint, indem es mehr agadische Mystik als tieferes Talmudstudium pflegte und verbreitete. Da wurde plötzlich dorthin ein Talmudkundiger von der suranischen Hochschule verschlagen, vielleicht Nathan ben Isaak der Babylonier[3], und dieser flößte den Juden Südfrankreichs regen Eifer für den Talmud ein. Vermutlich war es sein Jünger R' Leon oder Leontin (Jehuda ben Meïr), der, ohne etwas Schriftliches hinterlassen zu haben, als der erste Begründer jenes gründlichen Talmudstudiums, das fortan in Frankreich und Deutschland blühte, angesehen wird. Sein berühmt gewordener Jünger R' Gerschom gestand ein, er habe sein Wissen und seine Art zu lehren R' Leon zu verdanken[4].

In Deutschland erfuhren die Juden in dieser Zeit unter den sächsischen Kaisern zwar keine Bedrückung, aber auch keine Begünstigung. Das Lehnsystem, das sich im deutschen Kaisertum am folgerichtigsten ausgebildet hatte, hinderte sie, Boden zu besitzen, und wies

[1]) Ademar Cabanensis, chronicon ad annum 1010, bei Pertz, monum. Germ. VI, 137.

[2]) Vaisette, histoire de Languedoc, II, 381, 387, 442. Preuves 101, 214, 330; III. Preuves 49, 121, 137.

[3]) [Vgl. jedoch die Bemerkung zu S. 327.]

[4]) Elieser ben Nathan, Eben ha-Eser 92 c., 116s; Responsa R. Meïr Rothenburgs, Nr. 104.

sie auf den Handel hin. Jude und Kaufmann galten in Deutschland als gleichbedeutend. Die Reichen machten Geldgeschäfte, und die weniger Bemittelten machten Anleihen, um die Kölner Messe zu besuchen und zahlten bei Rückkehr einen verhältnismäßigen niedrigen Zins[1]). Die deutschen Kaiser übernahmen das von den ersten Karolingern eingeführte Regale einer bestimmten Abgabe von den Juden. Als Otto der Große die neuerbaute Kirche von Magdeburg mit Subsistenzmitteln versehen wollte, schenkte er ihr die Einnahme von den Juden und andern Kaufleuten (965)[2]). Otto II. schenkte ebenfalls, wie der damalige Kurialstil lautete, „die Juden von Merseburg" dem Bischof dieser Stadt (981)[3]). Dieser Kaiser hatte einen italienischen Juden mit Namen Kalonymos in seinem Gefolge, der ihm mit zärtlicher Liebe zugetan war und ihm in einer großen Not mit Lebensgefahr beistand. Kalonymos hatte ihn in die Schlacht begleitet (982), welche Otto den Sarazenen und Griechen bei Basantello lieferte. Als die Blüte der deutschen Ritterschaft gefallen war und der Kaiser sein Roß eingebüßt hatte, führte ihm Kalonymos das seinige zu, damit er sich vor den umherschwärmenden Feinden retten sollte; er selbst dachte an keine Rettung, sondern wartete voll ängstlicher Sorge ab, wie es seinem geliebten Herrn ergehen würde. Vermöge dieses Rosses konnte der Kaiser die Küste erreichen und sich auf ein Schiff retten[4]). Aber die viel gepriesene Regierung der Ottonen gab den ihnen unterworfenen Juden keinen Sporn, sich aus der niedrigen Stellung zu erheben. Vieles hatten die christlichen Völker

[1]) Raschi Pardes 19c. Responsa Sichron Jehudah ed. Berlin 1846. Nr. 92, p. 51b. f. [Vgl. auch Caro in der Monatsschrift Jahrg. 1904, S. 581.]

[2]) Leuber, stapulae Saxonicae, Nr. 1191. [Vgl. jedoch Regesten Nr. 129.]

[3]) Dithmar von Merseburg Chronik, bei Pertz monumenta V, 758. [Das Datum ist 973; vgl. Regesten Nr. 132.]

[4]) Daselbst III, 12 bei Pertz a. a. O. 765. Die Quelle berichtet deutlich, daß Kalonymos ein Freund des Kaisers und auf dessen Rettung bedacht war. Imperator effugiens . . . vidensque a longe navim, Salandriam nomine, Calonimi equo Judaei ad eam properavit, sed ea praeteriens suscipere hunc recusavit. Ille autem (imperator) littoris praesidia petens, invenit adhuc Judaeum stantem seniorisque dilecti eventum sollicite exspectantem. Schlosser hat dieses Faktum (B. VI, S. 115) entstellt, als wenn Kalonymos erst durch Aussicht auf Gewinn den Kaiser ins Schiff aufgenommen hätte. [Vgl. die Berichtigung in Regesten Nr. 136, wonach ihn kein Schiff aufnehmen wollte und auch Zeitschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschland, Jhrg. I, S. 157 fg.]

von den Arabern gelernt, nur nicht Ermutigung der Wissenschaft unter Andersglaubender. Die deutschen Juden waren daher, wenn auch im allgemeinen sittlicher, nüchterner und betriebsamer als die christliche Bevölkerung, doch nicht gebildeter als diese. Sie hatten nicht einmal eigene Talmudlehrer von Bedeutung und erhielten sie erst vom Auslande[1]). Ihre erste talmudische Autorität war R. Gerschom. Er und sein Bruder R. Machir haben talmudische Gelehrsamkeit von Südfrankreich nach dem Rhein verpflanzt und ihr eine Bedeutung gegeben, wie sie nicht einmal die gaonäischen Schulen kannten.

R. Gerschom ben Jehuda (geb. um 960 st. 1028)[2]) stammte aus Frankreich[3]), hatte den oben genannten R' Leon zum Lehrer und wanderte, man weiß nicht aus welcher Veranlassung, nach Mainz aus. Hier gründete er ein Lehrhaus, das bald zahlreiche Jünger aus Deutschland und Italien[4]) anzog. Die Verehrung für R. Gerschom war so groß, daß man ihn „die Leuchte der Zerstreuten" (Meor ha-Golah) nannte, aber er gestand demütig, er verdanke sein ganzes Wissen seinem Lehrer. Er legte seinen Jüngern den Talmud mit einer Klarheit und Faßlichkeit aus, wie schwerlich jemand vor ihm. Und in derselben Methode schrieb er auch Kom-

[1]) [Vgl. den oben S. 369 Anmerkung 2 erwähnten Bericht des Isaak Dorbelo, wonach die rheinischen Juden u. a. wegen Ankunft des Messias und wegen ritueller Angelegenheiten in Palästina anfragten.]

[2]) Nach Handschriften mitgeteilt von Goldberg in Kerem chemed von S. Sachs Jahrg. VIII. S. 106. [Nach Rosenthal, die Tekamot des R' Gerschom, in der Festschrift für Hildesheimer, Berlin 1890, S. 38, Anmerkung 1, starb R' Gerschom 1040. Über seine Herkunft und das Todesjahr vgl. auch Groß, Gallia judaica (Paris 1897.) S. 299.]

[3]) Daß R' Gerschom aus Frankreich stammte, dafür sprechen die französischen Wörter, deren er sich in seinen Kommentarien bediente. Vgl. darüber die Bruchstücke aus seinem Kommentar zum Traktate Baba Batra, mitgeteilt von Luzzatto Orient. Litterbl. Jahrg. 1847 col. 564 f. Auch sein Bruder Machir bedient sich des Französischen; vgl. Rapoport, Biographie des Nathan Romi, Note 12. — Herr Reifmann hat unwiderlegbar nachgewiesen, daß der unter Raschis Namen eingeführte Kommentar zum Traktat Moëd Katon R. Gerschom angehört (Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1854, S. 230 f.) Auch dieser enthält französische Phrasen. Mit Recht nennt daher Zakuto R. Gerschom einen Franzosen in Deutschland: צרפתי בארץ אשכנז (ed. Filipowski S. 212.)

[4]) Vgl. Raschis Responsum, mitgeteilt von Luzzatto im Ozar Nechmad, Jahrg. IV, S. 175.

mentare zum Talmud[1]), selbst über Traktate, die ein bloß theoretisches Interesse haben. R. Gerschom war der erste Kommentator des weitschichtigen Talmud, und wer die Schwierigkeit einer solchen Arbeit kennt, weiß, wie viel Geisteskraft, Hingebung und Ausdauer dazu gehörte. Bald wurde er als rabbinische Autorität von den deutschen, französischen und italienischen Gemeinden anerkannt; gutachtliche Anfragen wurden an ihn gerichtet[2]), und er rivalisierte unbewußt mit dem letzten Gaon R. Haï, obwohl er sich ihm mit der Demut eines Schülers untergeordnet fühlte. Es war eine eigene Fügung, daß selbst die aufrichtigsten Verehrer des Gaonats an dessen Untergange arbeiteten. R. Gerschoms hebräisch geschriebene Talmudkommentare machten die gaonäische Hochschule vollständig entbehrlich, drückten sie zu einer heiligen Reliquie herab und lösten auch die deutschen und nordfranzösischen Gemeinden von ihr los. Jeder Beflissene konnte sich jetzt selbständig in den Talmud vertiefen und brauchte sich nicht Bescheide von Babylonien zu holen

Berühmt wurde R. Gerschom mehr noch durch die Verordnungen[3]), die er erließ, als durch seine Talmudkommentare Jene wirkten versittlichend auf die deutsche und französische Judenheit (Tekanot di R. Gerschom). Unter anderem verbot er die

[1]) [Es ist fraglich, ob die in der großen Wilnaer Talmudausgabe den Namen R. Gerschoms tragenden Kommentare wirklich ihm angehören, wie Brandin in RÉJ. XLII. S. 237—38 auf Grund der fremdsprachlichen Wörter schließen will, oder vielmehr nur aus den Lehrhäusern seiner Schüler hervorgegangen sind, wie Epstein in der Festschrift für Steinschneider, bes. S. 130—132, aus inneren Gründen erweist. R. Gerschom sorgte auch für korrekte Talmudexemplare und beschäftigte sich eifrig mit massoretischen Studien. Vgl. hierüber Weiß a. a. O. S. 314—315, Graetz in der Monatsschrift 1887 (S. 1—37), der ihm das Sammelwerk Ochlah w'Ochlah zuschreibt, und Groß a. a. O. S. 303.]

[2]) [Seine Responsen sind gesammelt bei J. Müller: תשובות חכמי צרפת ולותיר, Wien 1881, S. 47 a.—59 b.]

[3]) Die Zahl der Verordnungen des R. Gerschom kann nicht kritisch ermittelt werden. Im Kolbo gegen Ende (Nr. 116) und am Ende der Responsen des R. Meïr Rothenburg heißt es zwar in der Überschrift, Tekanot di R. Gerschom, ebenso in einem Machsor-Manuskript der Breslauer Seminarbibliothek vom Jahre 1391 (Hs. Nr. 40 Bl. 309), allein bei näherer Einsicht ergibt sich, daß die wenigsten R. Gerschom angehören. Sicherlich stammt von ihm die Verordnung über Bigamie (Respons. Joseph Colon Nr. 101 Ende, Kolbo l. c. und Estori Parchi Kaftor, c. 10), ferner über die Einwilligung der Frau zur Scheidung (Ascheri Responsa K'elal 43, Nr. 8.)

Vielweiberei, die auch unter den europäischen Juden im Gebrauch war[1]), und gestattete sie nur in äußersten Notfällen. Er verordnete ferner, daß zu einer Ehescheidung auch die Einwilligung der Ehefrau nötig sei, während nach talmudischen Bestimmungen der Gatte ihr den Scheidebrief gegen ihren Willen zustellen darf. Er schärfte ferner das Briefgeheimnis streng ein und bestimmte, daß der Überbringer sich nicht erlauben dürfe, einen Brief, wenn auch unversiegelt, zu lesen. Bei dem damaligen Verkehr, wo Reisende die Briefpost besorgten, war diese Verordnung von hoher Wichtigkeit für die mannigfaltigen Lebensinteressen. Die Übertreter dieser Verordnungen sollten dem Banne verfallen. Obwohl diese und andere Bestimmungen[2]) ohne synodale Förmlichkeit getroffen wurden und der Urheber keineswegs mit einem offiziellen Charakter bekleidet war, so wurden sie doch von den deutschen und französischen Gemeinden wie synhedriale Beschlüsse mit aller Gewissenhaftigkeit befolgt; so groß war R. Gerschoms Ansehen.

Gleichzeitig mit dieser Autorität der deutsch-französischen Gemeinden lebte in Mainz eine Persönlichkeit, deren Verdienste bisher unbekannt blieben. R. Simon[3]) ben Isaak ben Abun, von einer französischen Familie (aus le Mans?) abstammend, war talmudisch gelehrt und verfaßte ein selbständiges Werk in diesem Fache (Jessod). Er war ferner ein gewandter und fruchtbarer neuhebräischer Dichter (Poetan) und verfaßte eine große Menge liturgischer Stücke, die kalirischen Mustern nachgebildet sind und ihnen gleichkommen an Härte, Anmutslosigkeit und an der Manier, auf die agadische Literatur versteckt und rätselhaft anzuspielen. Simon ben Isaak war auch vermögend und dadurch auch imstande, einen Sturm zu beschwichtigen, der die deutschen Juden aufzureiben drohte.

Das elfte Jahrhundert begann nämlich mit der ersten Judenverfolgung in Deutschland[4]). Sie ging aber nicht vom Volke aus,

[1]) Vgl. darüber Tanna de Be Eliah maj. c. 18 p. 51, Respons. Alfaßi Nr. 185, woraus hervorgeht, daß Bigamie in Spanien noch um 1100 vorkam. [Vgl. jedoch Harkavy bei Rabbinowitz, S. 376, Anm. 111.]

[2]) [Über die Tekanot des R. Gerschom, für die auch die Responsen des Mose Minz eine Hauptquelle sind, vgl. Rosenthals, S. 382, Anm. 2, genannte Studie a. a. O. S. 37—53. Darnach hat R. Gerschom wohl auch eine Verordnung erlassen gegen den Mißbrauch, wegen einer Rechtsverweigerung den Gottesdienst aufzuhalten, oder die Synagoge zu sperren.]

[3]) Vgl. über ihn Note 22. [Vgl. auch Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 111—115 und S. 235—238.] [4]) Vgl. dieselbe Note.

sondern von einem Fürsten, dem letzten Kaiser aus dem sächsischen Hause der Ottonen, von Heinrich II. Von Geistlichen geleitet, war dieser Kaiser so sehr den kirchlichen Interessen ergeben, daß er zu einem Heiligen erhoben werden konnte. Was aber Heinrich II. besonders gegen die Juden eingenommen hat, läßt sich nicht angeben. Möglich, daß die Bekehrung eines Geistlichen zum Judentume, die den deutschen Chronikschreibern wichtig genug war, sie als ein unglückliches Ereignis in ihre Jahrbücher einzutragen, den Zorn des Kaisers gegen die Juden erregt hat. Dieser Geistliche, mit Namen Wecelinus, war Kaplan des Herzogs Konrad, eines Verwandten des Kaisers. Nach seinem Übertritt zum Judentum (1005) verfaßte Wecelinus eine Schmähschrift gegen seinen ehemaligen Glauben und bediente sich darin einiger Ausdrücke und Redewendungen, die von seinem Hasse gegen das Christentum und von der Ungeschliffenheit des Zeitgeschmackes Zeugnis ablegen. „Lies, o Dummkopf," so redet der abgefallene Kaplan die Christen an, „lies den Propheten Habakuk, in welchem Gott spricht: Ich bin Gott und verändere mich nicht. Wenn er sich nun nach eurem Glauben verändert und ein Weib beschattet haben soll, wo wäre da die Wahrheit? Was antwortest du darauf, du Tier!" In solchem Stile ist Wecelinus' Schmähschrift gehalten. Sie nennt auch die Heiligen, welche die Kirche verehrt, geradezu Dämonen. Kaiser Heinrich war aber über den Abfall des Kaplans und seine giftige Schrift so sehr erzürnt, daß er einem seiner Hofgeistlichen, Heinrich, den Auftrag gab, eine Gegenschrift abzufassen, die nicht weniger grob und geschmacklos ist[1]).

Einige Jahre später (1012) erließ Kaiser Heinrich einen Befehl, daß die Juden von Mainz die Stadt verlassen sollten[2]). Es sollte aber nicht eine einfache Verbannung, sondern eine Brandmarkung dafür sein, daß sie die Taufe nicht empfangen mochten, und erstreckte sich nicht bloß auf Mainz, sondern traf sicherlich noch andere Gemeinden. Denn der Dichter Simon ben Isaak stimmte Klagelieder darüber an, wie über eine blutige Verfolgung, welche das Judentum im Herzen seiner Bekenner vergessen machen sollte:

Die Verbannte, Wandernde, Verdüsterte
Muß ihre Tränen verschlucken.

[1]) Bei Pertz monumenta II, 23. VI, 704. 720.
[2]) Note 22.

Sie wird getreten, gestoßen, gepeinigt,
In Kerker geworfen und sitzt verödet.
Die Wahnverehrer sitzen im Glücke,
In sichern Burgen höhnen sie dein Lamm,
Scheren es und schwächen seine Kraft mit des Joches Last.
„Höret auf," sprechen sie, „euch der Banden zu entschlagen;
Ihr seid verworfen, und für den Untergang bestimmt."
So dulden wir um dich unsäglich Leid,
Werden bestraft, geplagt und geschlagen.
Sende bald deine Hülfe,
Auf daß sich Edom nicht rühme: ich habe gesiegt.
Laß deines Schwertes Blitz sie zittern machen,
Ob der Untaten an deines Volkes Leichen.

In einem andern Bußgebet veranschaulicht derselbe Dichter die Leiden seiner Zeit:

Du bist von je her, mein heiliger Gott,
Warum sollten wir in Bedrängnis und Harm vergehen?
Den ganzen Tag werden wir um deines Namens willen erschlagen,
Wir sind grausamen Herren preisgegeben,
Unser Blut soll die Erde trinken.

Und in einem andern:

Genommen sind aus meinem Wohnsitz mir die Kleinen,
Und sie schlagen, stoßen sie, werfen sie mit Steinen.
Zu alten Leiden fügen neue die Unreinen.
Mehr als neunhundert Jahr dauerts, was wir beweinen,
Sie plündern schlau und mit Gewalt und verschonen keinen[1]).

Auch R. Gerschom, obwohl ganz ohne dichterische Begabung, hauchte den Schmerz über die harte Verfolgung Heinrichs II. in Bußliedern aus[2]): „Verächter deines Gesetzes hast du zu Herren über dein armes Volk gemacht, sie huldigen törichten Bildern und wollen uns zwingen, sie zu verehren". — „Sie drängen dein Erbe, dich mit einem geschaffenen Gott zu vertauschen". — „Sie verfügen, dich nicht mehr Freund und Herr zu nennen und dein Wort zu verwerfen. Spreche ich: ‚Fern sei's von mir, meiner Väter Schutz zu verlassen, so fletschen sie ihre Zähne, strecken ihre Hand zum Raube aus, öffnen ihren Mund zum Hohne'. Verjagt ist deine

[1]) Nach Zunz' Übersetzung: synagogale Poesie 175. [Desselben Literaturgeschichte S. 238—239.]

[2]) Über R. Gerschoms Selichot vgl. Landshut, Ammude ha-Aboda S. 57.

Gemeinde aus ihrem Sitze und ihrer Heimat, erschöpft und verschmachtet erhebt sie ihr Auge zu dir".

Während dieser ersten Judenverfolgung in Deutschland gingen manche, um ihr Leben oder ihre Habe zu retten, zum Christentum über, darunter auch R. Gerschoms eigener Sohn, was sein Herz betrübt, aber nicht lieblos gemacht hat. Als der Sohn später als Christ starb, beobachtete der unglückliche Vater die Trauerzeremonien um ihn, wie um einen Treugebliebenen. Wie lange die Verfolgung gedauert hat, läßt sich nur vermutungsweise aufstellen, etwa bis zum Winter 1013. R. Simon ben Isaaks Eifer gelang es, wohl durch große Geldsummen[1]), der Verfolgung Einhalt zu tun und die Erlaubnis für die Gemeinde zu erwirken, sich wieder in Mainz niederzulassen. Die dem Taufzwange unterliegenden Juden kehrten wieder in den Schoß des Judentums zurück, und R. Gerschom schützte sie vor Beschimpfung, indem er den Bann über diejenigen verhängte, welche ihnen den augenblicklichen Abfall zum Vorwurfe machen sollten. Die dankbare Gemeinde widmete R. Simon eine ewige Erinnerung, seinen Namen allsabbatlich in der Synagoge zu nennen, „daß er sich um die Gemeinde viel Mühe gegeben und daß durch ihn die Verfolgungen aufgehört haben". Auch das Andenken eines Mar-Salomo und seiner Frau Rahel hat die Mainzer Gemeinde durch die sabbatlichen Erinnerungen erhalten, „daß sie einen Gottesacker in Mainz erworben und die Verfolgungen abgewendet haben"[2]). R. Gerschoms Namen wurde ebenfalls von ihr darum verewigt, „weil er die Augen der Zerstreuten durch seine Verordnungen erleuchtet hat"[3]). Das von R. Gerschom gegründete Lehrhaus in Mainz blühte über acht Jahrzehnte und wurde eine Bildungsstätte für Talmudbeflissene und Rabbinen von Deutschland, Frankreich und Italien.

Zur selben Zeit, mit dem Ablauf des vierten Jahrhunderts der Hedschra, in welchem die Karäer die Ankunft der messianischen Erlösung erwarteten[4]), brach im Morgenlande und Ägypten eine heftige Judenverfolgung aus, welche länger als die in Deutschland andauerte. Die deutschen Juden wurden gequält, weil sie nicht an Christus und die Heiligen, und die morgenländischen, weil sie nicht an Mohammed

[1]) [Über diese Vermutung vgl. Regesten Nr. 144 Ende.]

[2]) [Vgl. Regesten Nr. 145.]

[3]) [In demselben Jahre, in dem die Verfolgung stattfand, wurde in Köln die erste Synagoge erbaut; vgl. Regesten Nr. 146.]

[4]) Jephet ben Alî bei Pinsker, Likkute, p. 82.

und den sündenfreien Imam, an den himmlischen Führer (Mahdi) glauben mochten. Diese Verfolgung ging von dem wahnwitzigen ägyptischen Kalifen Hakim aus, der, ein mohammedanischer Cajus Caligula, von sich glaubte, er sei die fleischgewordene göttliche Macht und der wirkliche Statthalter Gottes. Hakim verfolgte alle diejenigen, welche an seiner Göttlichkeit zu zweifeln sich unterfingen, Mohammedaner, Juden, Christen ohne Unterschied. Anfangs lautete Hakims Befehl, daß die Juden seines Reiches, die sich nicht zum schiitischen Islam bekennen, an ihrem Halse die Abbildung eines Kalbes tragen sollten, zur Erinnerung an das goldene Kalb ihrer Vorfahren in der Wüste. Außerdem sollten sie sich durch ihr äußeres Erscheinen von den Gläubigen unterscheiden, ganz nach den Omarschen Beschränkungen. Die Übertreter sollten mit Verlust von Hab und Gut und mit Exil bestraft werden (1008). Gegen die Christen erging eine ähnliche Verordnung. Als Hakim hörte, daß die Juden seinen Befehl umgingen und goldene Kalbsbilder trugen, verfügte er, daß sie einen Holzblock von sechs Pfund Schwere am Halse und Glöckchen an ihren Gewändern tragen sollten, um sich von ferne schon als Ungläubige anzukündigen (um 1010). Später ließ er Kirchen und Synagogen in seinem Reiche zerstören und verjagte Christen und Juden aus dem Lande (1014)[1]. Das fatimidische Reich hatte aber damals eine bedeutende Ausdehnung. Es umfaßte Ägypten, Nordafrika (Afrikija), Palästina und Syrien und da Hakim auch im Kalifate von Bagdad Anhänger hatte, so blieben den Juden nur wenige Zufluchtsstätten offen. Manche nahmen daher zum Schein den Islam an[2]), um bessere Zeiten abzuwarten. Die Verfolgung dauerte, bis die Mohammedaner selbst ihres wahnwitzigen Kalifen überdrüssig wurden und ihn erdrosselten (1020).

Auch der winzige jüdische Staat der Chazaren, der so lange eine Zufluchtsstätte für jüdische Verfolgte gebildet hatte, ging in dieser Zeit völlig unter. Die Chazaren hatten sich auf der Halbinsel Taurien (Krim) niedergelassen und lebten dort unter ihrem jüdischen Fürsten David. Ihre früheren Besitzungen waren von den Russen eingenommen (v. S. 349f), vor denen damals schon die schwachen

[1]) Makrizi bei de Sacy, Chrestomathie arabe, I, 97 und histoire des Druses. Bar-Hebraeus, Chronicon Syriacum, 215 f. Assemani, bibliotheca Orientalis, dissertatio de Syris Nestorianis, III, 2, pag. 101.

[2]) Saadia Ibn Danan in Edelmanns Chemdah Genusah, p. 16. Die Notiz bezieht sich wahrscheinlich auf Hakims Verfolgung.

Völkerschaften im Kaukasus und am Schwarzen Meere zitterten. Diese bewarben sich um die Gunst der russischen Großfürsten, wie ehemals um den Schutz der chazarischen Chagane. Als daher der Großfürst Wladimir die Absicht zu erkennen gab, das plumpe Heidentum der Russen mit einer andern Religion zu vertauschen, beeilten sich die Nachbarfürsten, Abgeordnete an ihn zu senden, um ihn zur Annahme ihres Bekenntnisses zu bewegen. Es kamen griechische Presbyter vom byzantinischen Reiche und bulgarische Gesandte, die dem Katholizismus zugetan waren, und mohammedanische Ulemas aus Bagdad[1]). Auch der jüdisch-chazarische Chagan David wollte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, Wladimir für die Annahme des Judentums zu bestimmen. Es erschienen auch jüdische Abgeordnete am Hofe zu Kiew. Die Vertreter der verschiedenen Bekenntnisse entfalteten ihre Beredsamkeit, um die Teilnahme der Russen zu erwecken (986). Gegen das Judentum soll aber Wladimir von vornherein Vorurteile gehabt haben, weil dessen Bekenner unter fremden Völkern weit und breit zerstreut lebten. Dagegen hatte er, laut der Erzählung der russischen Chronik, eine entschiedene Hinneigung zur griechischen Kirche. Als er daher seinen Bojaren seinen Plan vorlegte, das griechische Bekenntnis in Rußland einzuführen, erwiderten diese bedächtig, es sei in der Ordnung, daß die Vertreter je einer Religion diese als die beste empfehlen; um sich aber von der Vortrefflichkeit irgend einer Religion zu überzeugen, sei es ratsam, Abgesandte nach den Nachbarstaaten reisen zu lassen, damit diese an Ort und Stelle durch den Augenschein die beste Religion kennen lernen. Dieser Rat gefiel. Die Uferstaaten des Schwarzen Meeres sahen das seltene Schauspiel, wie russische Barbaren aus Kiew auf die Entdeckung einer ihnen zusagenden Religion ausgingen. Wahrscheinlich betrieben diese Abgeordneten nebenbei das Geschäft der Kundschafter. Auch nach dem Gebiete des jüdischen Chagan David, dessen Residenz Sepharad genannt wurde, waren sie gekommen (987)[2]). Aber das griechische Bekenntnis trug den Sieg über das Judentum, den Islam und den römischen Katholizismus[3])

[1]) [Die Bulgaren bekannten sich damals zum Islam; vgl. Harkavy bei Rabbinowitz, S. 380 Anm. 112. Auch die Gesandtschaft aus Bagdad ist nirgends nachzuweisen.]

[2]) Note 23. [Dieser Bericht beruht auf einer Fälschung von Firkowitz; vgl. Harkavy a. a. O. Anm. 113.]

[3]) [Vgl. oben.]

davon, weil die Verbindung mit dem byzantinischen Reiche der noch nicht konzentrierten russischen Macht die meisten Vorteile verhieß. Wladimir und die Russen schlossen sich der griechischen Kirche an, der Großfürst erhielt eine byzantinische Prinzessin zur Frau, und der byzantinische Geist wurde seit dieser Zeit in Rußland herrschend.

Der jüdische Chagan David, der letzte, von dem die Geschichte Kunde hat, war so eifrig dem Judentume zugetan, daß er einen Boten nach Persien, dem Sitze jüdischer Gelehrsamkeit, in demselben Jahre, in dem die russischen Abgeordneten an seinen Hof gekommen waren, sandte, um alte Bibelrollen aufzusuchen und zu erwerben. Dieser Bote Abraham ben Simcha reiste über Isfahan nach Susa und fand dort eine seltene Thorarolle, welche die jüdische Gemeinde von Susa wegen ihres Alters so hochschätzte, daß sie sie nicht veräußern mochte[1]). Nicht lange sollte das Judentum einen, wenn auch beschränkten, politischen Boden haben. Die letzte Stunde des jüdischen Chazarenstaates in Taurien hatte geschlagen. Einer von Wladislaws Söhnen, Mjetislaw, dem der Vater das Gebiet von Tamutarachan (Matarcha, Taman) zu Lehen gegeben, hatte ein lüsternes Auge auf die gegenüberliegende Halbinsel geworfen. Der byzantinische Kaiser Basilius II. ermunterte ihn zu deren Eroberung und stellte ihm ein Hilfsheer. Die Russen, mit den Byzantinern vereint, besiegten hierauf die Chazaren. Der christliche Chagan Georgius Tsulu geriet in Gefangenschaft, und das jüdische Chaganat erlitt sicherlich auch zur selben Zeit seinen Untergang (1016)[2]). Die jüdisch-chazarischen Prinzen entflohen nach Spanien, und ihre Nachkommen, die in Toledo wohnten, pflegten das Talmudstudium[3]).

Chazarische Juden behaupteten sich übrigens noch lange auf der Halbinsel Taurien, die in den Besitz der Griechen kam, und bildeten eine eigene Gemeinde (Kehal Chazar)[4]) neben einer griechischen Gemeinde (Kehal Gregas). Volksstämme jener Gegend übertrugen den Namen Chazaren auf die Juden überhaupt und nannten die letzteren durchweg Chyssar[5]). Da die Karäer auf

[1]) Note 23. [Dies beruht gleichfalls auf einer Fälschung; vgl. Harkavy a. a. O. S. 382 Anm. 114.]

[2]) Cedrenus, historiarum compendium, II, 464.

[3]) Abraham Ibn Daud vgl. Note 23.

[4]) Pinner Prospektus der Manuskripte der Odessaer Gesellschaft S. 7, 11, 12, 29.

[5]) D'Hosson, peuple du Caucase, gegen Ende.

Taurien zahlreich vorhanden waren, so nahmen die chazarischen Juden nach und nach das Karäertum an[1]). Am Ende des elften Jahrhunderts bestand bereits eine jüdische Gemeinde in der russischen Hauptstadt Kiew, wahrscheinlich aus der Krim eingewandert, und bewohnte eine eigene Straße. Die Juden wurden wahrscheinlich von dem Großfürsten Swiatopolk wegen ihrer Brauchbarkeit für Gewerbe und Handel, wofür die wilden, kriegerischen Russen keinen Sinn hatten, herangezogen und begünstigt[2]). Es läßt sich aber nicht ermitteln, ob die ersten jüdischen Gemeinden in Rußland zu den Rabbaniten oder Karäern gehörten[3]).

Je weiter sich die Karäer ausbreiteten, desto mehr kamen sie mit ihrem Grundprinzip in Widerspruch und arge Ratlosigkeit. Zwei Punkte waren es namentlich, die ihnen große Verlegenheit bereiteten: der Festkalender und die Verwandtschaftsgrade betreffs Zulässigkeit einer Ehe. In Palästina, ihrem Ursitze, bestimmten sie die Neumonde, Schaltjahre und Feste nach der Beobachtung des Neumondes. Die auswärtigen Gemeinden hatten aber kein Mittel, die Festeszeit richtig zu treffen, die babylonischen, morgenländischen und sicherlich noch mehr die weit ab im Norden wohnenden karäischen Gemeinden waren daher genötigt, die Feiertage ihrer Gegner mitzufeiern, und sogar den zweiten Feiertag zweifelshalber gut zu heißen. Einer ihrer Autoritäten in dieser Zeit, Schaïch Abu-Hischam Levi ha-Levi, der Sohn Jephets (o. S. 321), gab den entfernten Gemeinden den Rat, zwei Feiertage hintereinander zu beobachten: „denn besser sind zwei als einer"[4]). Es entstand sogar deswegen eine Spaltung im Karäertum, indem die Palästinensischen sich von den Morgenländischen trennten[5]). Vergebens verpflichteten sich die Brautleute am Hochzeitstage, die Vorschriften des Karäertums zu beobachten und die Feste nach der von Palästina ausgehenden Weisung zu

[1]) [Nach Harkavy a. a. O. S. 382 Anm. 115 waren die ersten Judengemeinden auf der Halbinsel Krim, wie auch in Rußland überhaupt, nur rabbanitisch.]

[2]) Karamsin, Geschichte Rußlands in deutscher Übersetzung II, 118. Strahl, Geschichte der russischen Kirche I, S. 131. [Hierüber vgl. auch Harkavys in dem Januarheft der russischen Zeitschrift W'schod, Jahrg. 1881, erschienene Abhandlung: Russen und Rußland in der hebräischen Literatur.]

[3]) [Vgl. Anm. 1.]

[4]) Levi ha-Levi, zitiert bei Pinsker, Beilage S. 89 f., und Hadassi, Eschkol Nr. 187.

[5]) Levi ha-Levi das.

feiern[1]). Es war eine Unmöglichkeit geworden. Der zweite Punkt, die weitgehende Ausdehnung der Blutsverwandtschaft (o. S. 228 f.), erschwerte in kleineren karäischen Gemeinden das Schließen einer Ehe ungemein, indem die Gemeindemitglieder unversehens in ein verwandtschaftliches Verhältnis zueinander traten. Die von Joseph Roëh eingeführte Erleichterung (o. S. 290) fand keinen Anklang. Wie Jephet ben Ali und Abulsari Sahal, so hielten ihre Nachfolger an dem starren System der Übertragung (Rikkub) fest[2]).

Die karäischen Autoritäten am Ende des zehnten und im Anfang des elften Jahrhunderts waren: Joseph ben Jakob Alkarkassani[3]) und die zwei Söhne Jephets, der schon genannte Levi ha-Levi und der andere mit Namen Saïd. Diese hatten sich sämtlich von der philosophischen Forschung abgewendet und erkannten ihr keine Berechtigung in religiösen Fragen zu. Saïd ben Jephet verwarf sogar die von den älteren karäischen Lehrern festgehaltene Regel der vernunftgemäßen Auslegung der Schrift. Dem Verstande, meinte er, dürfe keine Stimme einge-

[1]) Hadassi, Eschol ha-Kofer, Nr. 10.

[2]) Vgl. darüber bei Pinsker, S. 66 Note.

[3]) Vgl. **RÉJ.** V, 209. [Diesen Autor hat der Verfasser, wie Harkavy a. a. O. S. 383 Anmerkung 117 bemerkt, mit Joseph ha-Roëh verwechselt. Der Vorname von Kirkissani ist Jakob. Er lebte aber im 10. Jahrhundert und hat als jüngerer Zeitgenosse Saadjas gegen diesen polemisiert. Er verfaßte im Jahre 936—937 ein zweiteiliges Werk: Kitâb al-Riâdh w'al Ḥadaîk „Buch der Gärten und Paradiese," als Pentateuchkommentar, und Kitâb al-Anwâr w'al Marâkib, „Buch der Aussichtstürme," das für die Sektengeschichte von großem Werte ist, und wovon Harkavy in den Memoiren der orientalischen Sektion der archäologischen Gesellschaft in St. Petersburg, Jahrg. 1894, einiges veröffentlicht hat (vgl. auch seine Beigabe zu Rabbinowitz Bd. III., S. 493 ff.) Kirkissani gehört zu den einsichtsvollsten, dem Rabbanitentum und den Schwächen seines Bekenntnisses mehr Verständnis entgegenbringenden Karäern. Über sein **Kitâb al-Anwâr** vgl. Poznański in der Festschrift für Steinschneider, S. 194 bis 218, und im Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut, S. 435 bis 456, ferner Steinschneider a. a. O. § 43, S. 79—81, Poznański in **JQR.** XVIII, S. 216—219 betreffs seiner ruhigen Polemik, und in **ZHB**, Jahrg. III., 175. Über die Schreibung seines Namens Karkaßani und seine Herkunft aus Karkaßan, vgl. Harkavy in Hagoren VI, S. 29. Das vom Verfasser S. 393 erwähnte Sefer Bereschith ist wohl das Bereschith Rabba des im 11. Jahrhundert in Jerusalem wirkenden Jeschua ben Jehuda; vgl. über ihn Poznański in **JQR.** XIX, S. 65—70, — und Schreiner, Studien über Jeschua ben Jehuda, Beilage zum Jahresbericht der Lehranstalt u. s. w., Berlin 1900.]

räumt werden; denn er verbiete manches, was das Gesetz gestatte, und gestatte, was das Gesetz verbiete[1]). Joseph Alkarkassani[2]) (um 970—1000) aus Circesium am Euphrat, der auch in Ägypten lebte und liturgischer Dichter war, verfaßte einen Kommentar zum Pentateuch und ein Gesetzbuch: Wurzel der Religion (S. Bereschit, Ussul-al-Din). In betreff der rituellen Bestimmungen war er von äußerster Strenge. Er hielt an dem System der weitausgedehnten Verwandtschaft fest und behauptete, der Genuß einer Speise, die durch eine religiöse Übertretung erzeugt worden, sei streng verpönt[3]). Jephets Sohn, Levi ha-Levi, verfaßte (1007) ein Werk über die religiösen Pflichten des Judentums (S. ha-Mizwot), und sein Bruder Saïd ergänzte es später[4]). Die zahlreichen Schriften über die gesetzlichen Themata, welche seit Anan erschienen waren, genügten noch immer nicht, weil mit jeder Generation, ja mit jedem karäischen Gelehrten, neue Schwankungen und Ungewißheiten im Karäertum hinzukamen. Abu-Hischam Levi ha-Levi konnte mit seinem neuen Werke das Grundübel ebensowenig heilen, wie seine Vorgänger und Nachfolger. Er stellte nur die verschiedenen Meinungen nebeneinander und entschied sich bald für die eine und bald für die andere. Das Karäertum vergegenwärtigt das Jammerbild vom Welken vor der Blüte, das talmudische Judentum dagegen glich einem alten Kernstamme, der an seiner Krone frisches Laub und duftende Blüten treibt und in seinem Innern immer neue Jahresringe ansetzt. Es entwickelte sich aus ihm heraus ein neuer Knotenpunkt einer reichen, mannigfaltigen Epoche, die den, wenn auch von mancher Seite belächelten, Namen: die rabbinische tragend, darum nicht weniger glanzvoll ist. Die Sonne der jüdischen Geschichte ging im Osten unter, um im Westen strahlender aufzugehen.

[1]) Hadassi das. Nr. 168.
[2]) [Vgl. S. 392, Anm. 3.]
[3]) Bei Pinsker S. 85, 192, 200.
[4]) Das. 87 ff., 182. [Über Levi ha-Levi vgl. Steinschneider a. a. O. S. 85, nach dem Levi und Saïd identisch sind, indem die sogen. Kunja des ersteren „Abu Saïd" war, und Poznański in JQR. XIX, S. 59—63.

Noten.

1.

Aufstand der babylonischen Juden unter Kavâdh; der Exilarch Mar Sutra II.

Zum Schluß des Seder Olam Sutta findet sich eine ausnahmsweise ausführliche Erzählung von einem jugendlichen Exilarchen Mar Sutra und einer kriegerischen Bewegung der Juden unter seiner Leitung[1]). Diese Erzählung ist in chaldäischem Idiome gehalten und klingt ihrem ganzen Tone nach — bis auf einige unbedeutende Züge — durchaus historisch. Nur, weil der Text gerade an einer wichtigen Stelle sehr korrumpiert ist, ist die Erzählung mißverstanden und sind ihr unsinnige Deutungen untergeschoben worden. Durch die einfache Wiederherstellung der richtigen Lesart tritt daraus ein interessantes historisches Faktum hervor, daß sich mit einer durchgreifenden Bewegung im persischen Reiche in pragmatischen Zusammenhang bringen läßt. Der Verfasser des Seder Olam S. teilt zuerst mit, wie das Exilarchenhaus durch Sterblichkeit dem Untergange nahe gewesen, und wie ein junger Sproß desselben, Mar-Sutra, durch die Pflege des Resch Metibta Mar-Chanina erhalten worden. Interims-Exilarch während Mar Sutras Minorennität sei ein Mar Pachda gewesen, der durch Mar-Chaninas Vermittelung verdrängt wurde, indem der König die Würde dem fünfzehnjährigen Mar-Sutra übertragen habe. Dann fährt er fort: ובימיו (בימי מר זוטרא) נהרג מר ר׳ יצחק ריש מתיבתא ובההוא יומא נפק רבא מיד גדול זכר נשראנו לחיי העולם הבא אתחזו ליה עמודא דנורא ונפקו בהדיה ארבע מאין גוברין ועבדו קרבא עם פרסאי ואוריה מלכותא וגבא גזיאתא שבע שנין. Statt נפק רבא haben einige Lesarten gar die Korruptel: נפק מיד רבא גדול[2]). Es ist überflüssig zu wiederholen, wie der lateinische Übersetzer des Seder Olam, Genebrard, und die Historiker Schikard, Basnage und Neuere die Stelle verkannt haben, da sie nicht ahnten, daß hier eine Korruptel des Textes

[1]) [Einen Bericht aus Seder Olam nach einem Ms. Parma hat Schechter in der Monatsschrift 1895, S. 23 ff. veröffentlicht, wo auch S. 27—28 sich die Erzählung von Mar-Sutra findet, mit teilweise anderen L.-AA.]

[2]) [Das Ms. Parma, a. a. O. hat hier eine bessere L.-A.: אותו היום נפל מאור גדול, woraus in unseren Ausgaben des SO. die erwähnte Korruptel entstanden ist. Es handelt sich um einen Kometen, von dessen Erscheinen auch Barhebräus berichtet; vgl. Lazarus, die Häupter der Vertriebenen, S. 129, Anm. 2. Es ist dies aber nicht identisch mit dem folgenden: איתחזי עמודא דנורא. Möglich auch, daß es in SO. lautete: נפל כוכב גדול.]

vorliegt. Die Historiker der Neuzeit trifft noch der Vorwurf, daß sie die Emendation, die Jakob Emden in seiner Ausgabe des S. O. (Hamburg 1757) vorgeschlagen hat, nicht benutzt haben. J. Emden emendiert nämlich ganz richtig: ונראה שצריך להיות: נפק רבא מר זוטרא או ריש גלותא. Diese Emendation wird durch die Ausgabe des kompletten Juchasin (ed. Filipowski) bestätigt. Zacuto hatte diese Lesart vor sich, und er übersetzt die Stelle (S. 93): וביום ההוא יצא מר זוטרא ונראה לו עמוד אש. Wäre der Exilarch Mar Sutra nicht selbst der Anführer gewesen, so wäre es auffallend, warum er denn später an der Brücke von Machuza samt Mar Chanina gehängt worden ist: ונקטוה פרסאי וקטלוה וצלבוה לריש גלותא ולריש מתיבתא על גשרא דמחוזא. Es bleibt also kein Zweifel darüber, daß der junge Exilarch die Waffen gegen den Perserkönig ergriffen hat, daß er ein bewaffnetes Gefolge von 400 Mann um sich hatte, daß er ein selbständiges (jüdisches) Gemeinwesen gründete (ואוריית מלכיתא), und daß er Tribut auflegte (der nichtjüdischen Bevölkerung in dem jüdischen Gebiete): וגבא גזיאתא. Das Wort גזיאתא entspricht dem arabischen גזיה, das Tribut bedeutet, den Juden und Christen im Kalifate zu zahlen hatten. Die Dauer der Unabhängigkeit Mar Sutras wird wiederholentlich auf sieben Jahre angesetzt. So lange dauert aber auch Mar Sutras Exilarchat. Denn mit 15 Jahren wurde er Exilarch: וכד הוה מר זוטרא בר חמש עשרה שנים אזל הוא וריש מתיבתא לגבי מלכא וכו', und zweiundzwanzig Jahre wurde er alt. Man muß also lesen וחיה מר זוטרא עשרים ושתים שנים, statt עשרים שנים.

Die Zeit dieses Aufstandes läßt sich ziemlich genau ermitteln. Nach Mar Sutras Hinrichtung gebar seine Witwe einen Sohn, und das Haus Davids, d. h. die Witwe mit ihrem Sohne, entflohen. ובההוא יומא (ד)אקטיל מר זוטרא אתיליד ליה ברא וקריוה מר זוטרא על שמיה דאבוה ויערקו דבית דוד. — Wohin sie geflohen sind, wird im nachfolgenden Passus angegeben: nach Palästina: ומר זוטרא בר מר זוטרא ר"ג סליק ליה לארץ ישראל ויעלוה בריש פרקא. Man muß das aber so verstehen, daß er noch als Kind während der Verfolgung, die nur drei Jahre dauerte (ותלתא שנין לא יכיל מר אהונאי לגלויי אנפי)[1], mit seiner Mutter dahin kam. Die Erhebung zum Archipherekiten[2]) geschah erst später, als Mar Sutra II. herangewachsen war. Die Zeit seiner Ankunft als Kind in Palästina wird aber genau bestimmt: im Jahre 452 seit der Tempelzerstörung und im Jahre 4280 mundi d. h. 520 der chr. Zeit. Denn Juden wie Syrer setzen die Tempelzerstörung zwei Jahre früher an, im christl. Jahr 68 und im Jahre der Welt 3828. Also im Jahre 520 kam das Haus Davids „nach Mar Sutras Tod" in Palästina an. Das Jahr 520 ist also der terminus ad quem. Der terminus a quo des siebenjährigen Exilarchats von Mar Sutra muß anderweitig ermittelt werden. Mar Sutras Vater R. Huna starb nach der beglaubigten Quelle in Scheriras Sendschreiben im Jahre 819 Seleucidarum = 508: בשנת תת"יט שכיב ר' הונא ריש גלותא. Mar Sutras Aufstand ist also zwischen 508 und 520 anzusetzen. Da gegen die Nachricht in Seder Olam Sutta, daß der Schwiegersohn des Exilarchen, Pachda, sich während Mar Sutras Minorennität das Exilarchat durch Bestechung angemaßt hat, nichts einzuwenden ist, so müssen

1) [Cod. Parma a. a. O. S. 28 liest: תלתין שנין.]
2) [Vgl. Brüll, Jahrbücher V. 95 (H).]

wir ihm auch einige Funktionsjahre einräumen. Die Unabhängigkeit des jüdischen Babyloniens würde demnach um 510—511 anzusetzen sein. Scherira, lediglich die Diadoche der Schulhäupter berücksichtigend, erzählt uns nichts von dieser Bewegung, wenn nicht der unbedenkliche Passus שנת תתכ"ב ביום כפור הוה זעפא 822 = 511 darauf anspielt.

Jedenfalls fällt die Bewegung innerhalb Kavâdhs Regierungszeit, und man wird dabei sofort an den wilden Frauenkommunismus erinnert, welchen Mazdak gepredigt, und den König Kavâdh begünstigt hat. Diese Begünstigung dauerte auch nach Kavâdhs Rückkehr von seiner Flucht fort, nach 502. Das hat Caussin de Perceval aus vielen Momenten wahrscheinlich gemacht. Il paraît aussi, qui'l (Cobad) cessa d'exiger impérieusement que l'on se conformât aux dogmes de Mazdac; mais quant à lui-même, il demeura constamment attaché à cette secte immorale; il soutint Mazdac contre les principaux mages, les seigneurs de la Perse, les membres mêmes de la famille royale[1]), et pendant longtemps Mazdac et ses disciples, que les Arabes qualifient de Zenadica, continuèrent à jouir auprès de lui d'un credit sans bornes (Essai sur l'histoire des Arabes, T. II, p. 80). Ein Passus in der Erzählung des Seder Olam scheint auf diese kommunistische Bewegung anzuspielen. Er motiviert die Niederlage der Schaar des Mar Sutra damit daß die Lüsternen in derselben gesündigt, heidnischen Wein getrunken und an den Höfen der Fürsten gebuhlt hatten: ובסוף שבע שנין חטוא הני דנקתי (רנתקי) דהוו בהדייה ואשכחיבון דהוו שתויי יין נסך וקא מזנאן בבית מלכי גוים. (Das Wort דנתקי oder רנתקי ist ganz unverständlich, vielleicht ist dafür zu lesen רגתני, das im Syrischen concupicientes, Lüsterne, bedeutet)[2]).

Der anarchische Zustand des persischen Reiches unter Kavâdh war dem Aufstande der Juden günstig. Herr de Perceval beschreibt diesen Zustand nach den Quellen folgendermaßen: On conçoit, que les sentiments et la conduite de Cobad ne lui attiraient point le respect des peuples. Les Arabes surtout n'avaient pour lui que du mépris, depuis qu'ils ne le voyaient plus occupé d'opérations militaires. Bientôt Hârith, roi des tribus de l'Arabie centrale, oubliant le traité conclu avec Cobad, cessa de retenir les hordes, dont il était le chef, et les laissa faire de nouvelles incursions dans l'Irak et la Mésopotamie (a. a. O. 81)[3]). Später übergab Kavâdh das Königreich von Hira diesem Kenditenfürsten Harith, das er dem Lachmidenfürsten Mondhir III. entzogen hatte, weil dieser Opposition gegen den Zendikismus machte. Diese Tatsache setzt de Perceval ins Jahr 518. Je conjecture, que l'extension de la puissance de Hârith et l'éviction de Moundhir peuvent correspondre à l'an 518 environ (das. 83.) Möglich, daß Harith es war, der mit seinen arabischen Truppen gegen Mar-Sutra gezogen und seine Schar aufs Haupt geschlagen hat. Das Gebiet

1) [Vgl. auch Nöldeke a. a. O., S. 461.]

2) [Die richtige L.-A. ergibt sich aus dem Ms. Parma a. a. O. S. 28, wo es heißt: הלכו וחטאו הבחורים דהוו בהדיה ואשכחינון דהוו שתיין יין נסך וקא מזני בבנות גוים. Nach der L.-A. הבחורים könnte das rätselhafte דנתקי aufgelöst werden in ד' oder ת' ינקי „vierhundert Jünglinge." Vgl. auch die Vorschläge bei Lazarus a. a. O., S. 169, Anm. 4.]

3) [Vgl. Nöldeke a. a. O., S. 149—150.]

Hira, zu dem auch die Stadt Anbar oder Firuz-Schabur gehörte, umfaßte auch den von Juden bewohnten Landstrich Nahardea mit Pumbadita. Vgl. de Perceval a. a. O. II. 9 Note 2 und Scherira Sendschreiben: ואתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפרוז שאבור ed. Goldberg (in Chofes Matmonim S. 31.)

Wie dem auch sei, jedenfalls ist es sicher, daß die Nachricht in Seder Olam über den Aufstand der Juden unter Mar Sutra historisch ist, und daß das Ereignis in der nachamoräischen Zeit, d. h. nach Rabbinas Tod, nach 500, stattfand. Wir können noch in der Erzählung das Historische vom Sagenhaften unterscheiden. Sagenhaft sind die Züge von dem Aussterben des ganzen Exilarchenhauses bis auf Mar Sutra im Mutterschoße, ferner von dem Traume Mar Chaninas und dem Umhauen des Lustgartens (Bostan), die der Geschichte oder Sage des Exilarchen Bostanaï entnommen sind, wo sie auch besser hineinpassen. Auch die Erklärung des Wappenzeichens des Exilarchenhauses eine Fliege „weil sie den Anmaßer der Exilarchenwürde Pachda zu Tode gestochen hat", ist wahrscheinlich erdichtet. Sie scheinen sogar tendenziös erdichtet zu sein. Denn das Seder Olam Sutta, das wahrscheinlich im Jahre 806 geschrieben wurde, wie Zunz richtig kombiniert (G. Vorträge S. 138), will die Behauptung durchführen, der letzte Sproß des Exilarchenhauses, das vom König Jojachin stammt, sei in Mar Sutra II. nach Palästina ausgewandert. Folglich stammten die babylonischen Exilarchen nicht von Jojachin ab, die Nachkommen Bostanais seien also Usurpatoren. Zu diesem Zwecke läßt der Verfasser das ganze Exilarchenhaus vor der Geburt Mar Sutras II. aussterben und überträgt die Sage von der wunderbaren Geburt Bostanaïs auf Mar Sutra II[1]).

2.

Zeit und Bedeutung der Saburäer (סבוראי) und palästinensische Halacha-Sammlungen.

Wenn man dasjenige, was in den primitiven Quellen über die Saburäer referiert wird, zusammenstellt, so erhält man eine ganz andere Vorstellung von denselben, als sie die Spätern gegeben haben. Abraham Ibn Daud nimmt fünf saburäische Generationen an und dehnt ihre Epoche auf 187 Jahre aus bis zum Todesjahre R. Scheschnas, bis 4449=689. (Sefer ha-Kabalah) ומת ר' שישנא בשנת ד' אלפים תמ"ת והוא סוף רבנן סבוראי המשה דורות ושנותיהם קפ"ז. Sein Zeitgenosse R. Tam geht noch weiter; er nennt das Seder Olam Sutta סדר עולם דרבנן סבוראי[2]) und entnimmt daraus die Notiz, daß das Jahr 804 ein Erlaßjahr war: ור' תם מצא בסוף סדר עולם לרבנן סבוראי שנת ד' אלפים וה' מאות וששים וארבע לבריאת עולם — אז היתה שנת שמיטה (Sefer ha-Terumah Abschn. Abodah Sara Nr. 135.) R' Tam dachte sich also die Saburäer noch im Anfange des neunten Jahrhunderts existierend. Es ist aber ein Irrtum. Man darf sich die Saburäer nicht als eine Reihe von aufeinander folgenden Lehrern

²) Vgl. auch Brüll Jahrbücher II, S. 101 ff.; Lazarus a. a. O. S. 122 ff.
³) [Vgl. jedoch die Berichtigung dieser Auffassung und der Schlußfolgerung durch Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O. S. 381 Anm. 2.]

denken, die, gleich den Tannaiten und Amoräern vorher und den Gaonen nachher, nach einer bestimmten Richtung tätig waren, sondern als einen Kreis von Lehrern, welche das von den Amoräern unvollendet Gelassene zum Abschlusse gebracht haben[1]). Die eigentlichen Saburäer gehören nur einer einzigen Generation an. Diese Tatsache geht aus dem Seder Tannaîm (das wir Luzzattos Veröffentlichung verdanken (in Kerem chemed IV, S. 184—200) und aus Angaben des Scherira in seinem berühmten historischen Sendschreiben unzweideutig hervor. Das erste, welches 884 oder 87 verfaßt wurde, bezeichnet wiederholentlich R. Giza und R. Simuna als das Ende der Saburäer (S. 188): ואחריהם (אחרי ר' אשי ורבינא) רבנן
סבוראי שבזכותם נמתחו השמים ונרקעה הארץ עד ר' גיזא ור' סימונא ר' גיזא
ואחריהם רב גיזא ורב סימונא סוף סבורא. (S. 181) שהיו סוף סבוראי (Ende):
ורב סימונא סוף סברא. Der um ein Jahrhundert später lebende Scherira, die gewichtige Autorität für die Geschichte der babylonischen Lehrhäuser, giebt dasselbe an: ובתר הכי (ובתר ר' אשי ורבינא) ודאי אף על גב דהוראה
לא הות הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי[2]) להוראה ואיקרו הני רבואתה
רבנן סבוראה וכל מא דהוי תלי וקאי פרשוה כגון ר' ריחומי ור' יוסף
ור' אחא מבי חתים ורב רבאי מרוב ואמרין דגאון הוה ואוריך בשני
וכמה סברי קבעי בגמרא אינון ורבנן בתריהון נמי כגון ר' עינא ור' סימונא.
Also auch hier die letzten Saburäer R. Simuna und R' עינא. (Bemerken wir gleich im Voraus daß R. עינא eine Korruptel ist für ר' גיזא; das Seder Tannaîm aus Machsor Vitry hat einmal ר' גוזא, einmal ר' גידא, die Asulaische Kopie dagegen hat beständig ר' גידא. Simson aus Chinon (in Sefer Keritot) hat die Lesart גדא. Da ד und ז ähnlich klingen, so rechtfertigt sich die Lesart גידא oder גיזא gegen die Korruptel עינא.) Diese beiden Lehrer nebst R. Rabaï aus Rob setzt Scherira noch vor den Untergang des persischen Reiches, noch vor das Jahr 900 Seleucidarum, also vor 589. Noch mehr, er läßt sie um das Jahr 520 fungieren. Scherira berichtet nämlich über die Epigonen der Amoräer und die Nachfolger des R. José oder Joseph, der im Jahre 787 Seul, = 476, Schulhaupt wurde: ובשנת
תתכ"ו שכיב ר' תחינא ומר זוטרא . . . ואשתייר רב יוסי גאון במתיבתין כמה
שני ובתר הכין ר' עינא (גיזא) בסורא ורב סימונא בפום בדיתא ובתר הכין
ר' רבאי מרוב מן מתיבתא דילנא (פום בדיתא) ואמרין דגאון הוה והוו שני
שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים. Also R. José von Pumbadita starb einige Jahre nach 826 Sel. 515 d. h. um 520[3]) und auf ihn folgte in Pumbadita R. Simuna gleichzeitig mit R. Giza in Sura. Waren nun R. Giza und R. Simuna die letzten Saburäer so kann sich die Saburäerepoche nicht bis über 689 oder gar bis 804 hinaus erstreckt haben.

Auch aus einer anderweitigen Nachricht Scheriras folgt, daß in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts die Saburäer-Diadoche bereits vorüber war. In der Responsen-Sammlung (Schaare Zedek S. 56, Nr. 15) giebt Scherira an, daß die Anordnung, daß auch die Ehefrau auf Scheidung

[1]) [Vgl. hierzu Brüll, Jahrbücher II, 17, Anm. 11 (H.).]

[2]) [Der Text verbessert nach ed. Neub. S. 25.]

[3]) Ich weiß nicht, woher Samuel ha-Nagid (bei Conforte Kore ha-Dorot Anfang) und nach ihm Abraham Ibn Daud die Notiz haben, daß R. José 514 starb; Scherira, die Hauptquelle, gibt doch an, er sei nach 515 gestorben. [Vgl. auch A. Epstein in RÉJ. XXXVI S. 228.]

antragen dürfe, in der nachsaburäischen Zeit von R. Rabah und Mar Hunaï eingeführt worden sei und zwar ungefähr drei Jahrhunderte vor seiner Zeit: ואחרי רבנן סבוראי כשראו חכמים שבנות ישראל הולכות ונתלות בגוים ליטול להן גיטין מבעליהן ... תקינו בימי מר ר׳ רבה בר מר (l. ור׳ מר) הונאי נוחם עדן למורדת ותובעת גרושין ובזאת אנו מתנהגין היום כשלש מאות שנה ויותר. Nun weiß man zwar nicht ganz genau, wie man diese drei Jahrhunderte zurückdatieren soll, da dieses Scheriraische Gutachten innerhalb der dreißigjährigen Funktionszeit Scheriras, 968—998, geschrieben sein kann. Auch sind die Funktionsjahre R. Rabbas und Hunaïs nicht nach Jahren[1]) bestimmt. Aber ungefähr lassen sie sich ermitteln. R. Rabah war R' Isaaks Nachfolger. Dieser wiederum war ein Zeitgenosse des Kalifen Ali Abu-Taleb, dem er in Firuz-Schabur (Anbar) zur Huldigung entgegenging. ומר ר׳ יצחק והוא שהיה בפירוז שאבור עת שכבשה עלי אבו טאלב ויצא מר ר׳ יצחק לקראתו והקביל את פניו וקבלו עלי בסבר פנים יפות ואחריו מר ראבה שתקנו בימיו לתת גט לאלתר ובימיו היה בסורא מר רב הונאי. Ali regierte, vom Tode Othmans gerechnet, Juni 656 bis Januar 661. In Anbar war er im Mai 657 (vgl. Weil, Kalifen II, 218). Da Isaak Ali's Zeitgenosse war, so fungierten Mar Rabah und Hunaï etwas später. Der Verf. des Ittur oder seine Quelle setzt sie fälschlich um 962 Sel. = 651 (vgl. weiter). Nehmen wir das Jahr 670 an. Es folgt also daraus, daß diese zwei Personen bereits zu der nachsaburäischen Zeit gerechnet wurden: אחרי רבנן סבוראי.

Halten wir an dem in Seder Tannaïm entschieden ausgesprochenem Satze fest: R. Giza und R. Simuna waren die letzten Saburäer, so muß noch ein Punkt bei R. Scherira berichtigt werden. Scherira zählt nämlich R. Rabaï aus Rob ebenfalls zu den Saburäern. Aber er setzt ihn einmal vor das Paar Giza-Simuna, und das andere Mal nach[2]). Der Widerspruch rührt aber von dem Zweifel her, der über R' Rabaïs Stellung herrschte. Zweimal bemerkt Scherira bei der Nennung seines Namens: man sagt R. Rabaï sei Gaon gewesen: ואמרין דגאון הוה. Dieser Satz will etwa nicht bedeuten, er sei nach einigen der erste Gaon gewesen; denn Scherira nennt auch R. José, der noch mit einem Fuße in der Amoräerzeit stand und ein Zeitgenosse Rabinas war, einen Gaon ואשתייר ר׳ יוסי גאון במתיבתין. Der Titel Gaon ist hier also nicht à la rigueur zu nehmen, sondern Scherira bezeichnet damit einfach ein Schulhaupt. Er spricht aus der Anschauungsweise seiner Zeit heraus, wo die Bezeichnungen גאון und ריש מתיבתא identisch waren. Auch Nathan der Babylonier, der älter als Scherira ist, nennt die unmittelbar nachamoräischen Autoritäten Gaonen und will damit bloß Schulhäupter bezeichnen (bei Jochasin): ומלך ר׳ יוסי שבימיו נחתם התלמוד וכשנפטר ר׳ יוסי נשארו שתי הישיבות בלא גאון. Von R' Rabaï will Scherira demnach nichts weiter referieren, als: Einige meinen, er sei Schulhaupt gewesen. Aber er wußte nicht, in welcher Metibta er als solches fungiert hat, ob in Sura oder Pumbadita. War R. Rabaï Schulhaupt, so muß er nach R. Giza oder Simuna fungiert haben, da der letzte unmittelbar auf R. José gefolgt und der erstere sein Zeitgenosse war. War er nicht Schulhaupt, so kann er

1) [Vgl. jedoch Brüll, Jahrbücher II, S. 110 u. S. 112 (H.).]
2) [Vgl. hierzu Frankel in der Monatsschrift 1861, S. 264—265, Anm. 4.]

ihnen vorangegangen sein. Daher Scheriras Schwanken in bezug auf R. Rabaï[1]). Für uns genügt der Satz: R. Giza und R. Simuna waren die letzten Saburäer; R' Rabaï, der ebenfalls zum Saburäerkreise gehört, kann also nicht später gelebt haben. R. Simuna, als Nachfolger R. Josés, fungierte demnach um 520—550, wenn wir seine Funktionsdauer noch so sehr ausdehnen. Woher Abraham Ibn Daud die Notiz hat, daß R. Simuna nur bis 4300 mundi = 540 fungiert hat, weiß ich nicht, vielleicht bloß annäherungsweise: וחיה רב סימונא עד שנת ד׳ אלפים ש׳. Sein zeitgenössischer Kollege R. Giza ist vielleicht identisch mit dem von Seder Olam Sutta erwähnten, der infolge der Katastrophe unter Mar Sutra I ausgewandert ist und sich am Flusse Zab niedergelassen hat: ומר ר׳ גיזא אחיי דאבוהון דבית מר רב נהילאי אזל ויתב בנהר צבא. Den Untergang Mar Sutras haben wir oben um 518 angesetzt. Die Verfolgung dauerte drei Jahre, so kann demnach R. Giza um 520 das Rektorat von Sura übernommen haben. Die ganze Dauer der Saburäerepoche beträgt also nicht mehr als ein halbes Jahrhundert, d. h. ein volles Menschenalter[2]). Der Anfang ist der Tod Rabinas (500) und der Endpunkt der Tod R. Gizas und R. Simunas (550). Die letzteren waren sicherlich noch Jünger Rabinas. Daher berichtet auch Scherira, daß die meisten Saburäer in kurzer Zeit starben. ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פרשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים.

Bildeten die Saburäer lediglich einen zeitgenössischen Kreis von Epigonen der Amoräer, so ist die Richtung ihrer Tätigkeit hiermit gegeben; sie kann keine ganz neue, sondern nur eine ergänzende und abschließende gewesen sein[3]). Die Saburäer haben den Talmud in der Gestalt, wie er uns vorliegt, endgültig abgeschlossen und niedergeschrieben. Das geht unzweideutig aus dem Berichte in Seder Tannaïm hervor, wie Luzzatto ihn mit Recht verstanden hat: ואחריהם רבנן סבוראי ולא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם . . . כלום אלא תקנו פרקי של כל תנויי כסדרן (S. 189). Übereinstimmend hiermit berichtet Scherira, die Saburäer haben alles Zweifelhafte im Talmud erklärt und ergänzt und manche Ergänzungen zum Talmud hinzugefügt: (רבנן סבוראי) כל מה דהוה תלי וקאים פרשוה, und weiter: וכמה סברי קבעו בגמרא אינון כר׳ נהומי ור׳ יוסי ור׳ אחאי ורבנן דבתריהון. Er tradiert auch nach alter Überlieferung, daß die Saburäer den talmudischen Eingang zum ersten Abschnitt von Kidduschin hinzugefügt hätten: ונקטינן מן הראשונים דגמרא דריש האשה נקנית עד: בכסף מנא הני מילי רבנן סבוראי בתראי תרצוהי וקבעוהי ודווד מנה נמי. Unter den „letzten Saburäern" versteht Scherira hier offenbar R. Giza und R. Simuna, im Gegensatz zu R. José und Konsorten, welche noch ebenbürtige Zeitgenossen Rabinas waren, während die ersteren Epigonen waren. — Rapoport und Chajes haben sich Mühe gegeben, die saburäischen Zusätze im Talmud, Schitta Mekubbezet und anderen Quellen nach herauszufinden; vgl. Kerem Chemed IV, 249 f. Indessen ist das Thema noch nicht erschöpfend genug

[1]) [Nach Epstein a. a. O., S. 231, Anm. 1, wäre der Ausdruck Gaon hier wörtlich zu nehmen.]

[2]) [Vgl. auch Frankel a. a. O., S. 264, und Epstein a. a. O., S. 230 ff.]

[3]) [Vgl. ebendort, S. 233—236.]

behandelt. Sicherlich stammt die abschließende, die Praxis normierende Formel im Talmud והלכתא von den Saburäern. Auf keinen Fall dürfen wir die talmudischen Zusätze später als R' Giza und R' Simuna, d. h. über das Jahr 550 hinaus ansetzen. Irrtümlich schreiben daher die Quelle des Ittur, und nach ihm Spätere, die Zusätze zu **Kidduschin** den, wie sich herausgestellt hat, um 670 lebenden Schulhäuptern R' Rabbah und R' Hunaï zu: ובתשובות: מורדת על בעלה דינה מדתקינו רבנן סבוראי בשנת תתקס״ב [1] למנין שטרות וביומי (.l ביומי) מר רבנא (.l רבה) גאון מפומבדיתא ומר ר׳ הונא גאון מסורא נ״ע דאסר כנתא ואיהו הוא ואיהו תני היא דהאשה נקנית (Ittur ed. Venedig, p. 102 d). Weder gehören Rabbah und R' Hunaï zu den Saburäern, wie aus der oben zitierten Stelle bei Scherira hervorgeht, noch haben sie die Zusätze zu **Kidduschin** eingeführt.

Der Name Saburaï kann nach dem Auseinandergesetzten gar nicht zweifelhaft sein, und es ist unbegreiflich, wie man auf abgeschmackte und unverständige Erklärungen kommen konnte. Sagt es doch Scherira deutlich: Nach dem Untergang der Amoräer war zwar nicht mehr eine selbständige Legislation, aber ein Erklären und Abwägen des Vorhandenen dauerte noch fort: ובתר הכין (בתר ר׳ אשי ורבינא) ודאי אף על גב דהוראה לא הות איכא פירושי וסברן דקרובין להוראה. Und von diesem Abwägen der Meinungen haben die Lehrer ihre Namen: ואקרו הני רבואתה רבנן סבוראה. Aus den Kontroversen im Talmud haben die Epigonen der Amoräer, nach genauem Abwägen des pro und contra (סברא), die Praxis (הלכה) festgestellt. Die Formel dafür war מסתברא, „es ist als sicher anzunehmen". Vgl. Sanhedrin 43 b, wo gerade der Saburäer R' Rabaï aus Rob (nach Scheriras Lesart) einen Zweifel durch die Formel: מסתברא löst, Man kann die Saburäer nach dieser Seite hin **decisores** nennen, weil sie in im Talmud offen gelassenen Fragen für die Praxis entschieden haben. Die Regeln, welche das **Seder Tannaïm** für die praktische Entscheidung aufstellt (vgl. oben S. 263 ff.), stammen sicherlich von den Saburäern, d. h. von den unmittelbaren Nachfolgern der Amoräer.

Da sich gezeigt hat, daß die Saburäer nicht eine Reihenfolge von Lehrern bildeten, sondern einer einzigen Generation, der unmittelbar nachamoräischen, angehören, welche sich nur bis in die Mitte des sechsten Jahrhunderts erstreckte, so bleibt eigentlich ein Zwischenraum von einem Jahrhundert zwischen ihnen und den Gaonen [2]). Denn das offizielle Gaonat entstand erst (wie weiter Note 13 nachgewiesen werden wird) unter dem Kalifen Ali 657 [3]). Die anonymen Nachfolger von R' Giza und R' Simuna und die namhaft gemachten vom Jahre 589 an (wovon weiter) stehen zwischen den

[1]) Vielleicht ist zu lesen תתקפ״ב = 982 Sel. statt תתקס״ב. Dann würde es stimmen, daß Rabbah und Hunaï im Jahre 671 fungiert haben.

[2]) [Nach J. Lewy im Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars, Breslau 1895, S. 5, Anmerkung 1 und 1905, S. 28, ist die Datierung der Saburäerepoche bis 689 so zu erklären, daß man sich dieselbe mit Abschluß des ersten Jahrtausends der seleuzidischen Ära, das zugleich Todesjahr des ersten literarisch hervortretenden Gaon, R' Scheschna, war, abgeschlossen dachte. Ein Unterschied zwischen der Tätigkeit der Saburäer und der der ersten Gaonen ist nicht anzunehmen.]

[3]) [Vgl. jedoch Monatsschrift 1908, S. 338, Anm. 2.]

Saburäern und Gaonen. Ihre Wirksamkeit war ohne höhere Bedeutung, daher hat die Sprache der Geschichte keine Bezeichnung für sie. Da sie Abraham Ibn-Daûd, nach der Autorität Samuel ha-Nagids ebenfalls Saburäer genannt hat, so habe ich diese Benennung beibehalten zu müssen geglaubt, sie aber als uneigentliche Saburäer bezeichnet und die Zeit zwischen dem Amoräern und Gaonen die Epoche der Saburäer genannt. Sie drückt den Charakter vollständiger Unselbständigkeit und Inferioriät aus. Sie hat keine bedeutendere Persönlichkeit und kein irgendwie bedeutendes Werk erzeugt.

Noch ein Punkt, der mit dem Obigen zum Teil zusammenhängt, soll hier erledigt werden. Das Seder Tannaïm hat zweimal nach der Notiz: ר' גיזא ור' סימונא סוף סברא, den Zusatz: ר' יונתן סוף מעשה. Auch Simson von Chinon hat diese Notiz. Sonst kommt meines Wissens diese Bezeichnung nicht vor. Diese rätselhafte Notiz läßt sich einigermaßen auf folgende Weise erklären. R' Haï erwähnt halachische Zusammenstellungen für die Praxis von seiten palästinensischer Lehrer unter dem Titel: מעשים של בני ארץ ישראל (bei Rapoport, Biographie des R' Nissim, Note 16). Die Tätigkeit, die sich mit der Kasuistik für die Praxis beschäftigt hat, kann also מעשה genannt worden sein. Wir würden demnach eine Reihe oder einen Kreis von Männern, die nach dieser Seite hin tätig waren, darunter zu verstehen haben, und R' Jonathan wäre der letzte derselben. Der Name Jonathan und die Bezeichnung מעשה, beide weisen auf Palästina hin. In Palästina muß auch das Bedürfnis fühlbar gewesen sein, eine bestimmte Norm für die religiöse Praxis zu haben[1]). Denn der Talmud Jeruschalmi, der um 400 gesammelt war, bot wegen seiner Kürze und seines ganzen Charakters keinen hinlänglichen Stoff dafür. Denn, während der babylonische Talmud neben der Mischnaherklärung neue Fälle und neue Gesichtspunkte behandelt, hat der Jeruschalmi größtenteils den Charakter eines Mischnahkommentars beibehalten. Aus einem Kommentar lassen sich aber keine Dezisionen für die tägliche Praxis ausziehen. Sollten wir von diesen מעשים של בני א"י gar nichts besitzen? Ist keine Spur davon geblieben? Ich vermute, daß die sogenannten kleinen Traktate (מסכתות קטנות) mit den palästinensischen מעשים identisch sind[2]). Daß diese Traktate jerusalemisch genannt wurden, d. h. palästinensischen Ursprungs sind, bezeugt Nachmani (in Orient Jahrgang 1851, S. 217, Note, und Kirchheim: septem libri talmudici parvi, Einleitung, S III).

Diese kleinen Traktate, welche bald מסכתות, bald ברייתות genannt werden, nennt meines Wissens zuerst der Karäer Nissi ben Noach oder Achaï, der (wie weiter unten erwiesen werden wird, Note 17) im neunten Jahrhundert in Palästina geschrieben hat[3]). Er schärft den Karäern ein, daß sie auch Kenntnis nehmen müssen „von Mischnah, Talmud, Halachot, großen und kleinen Toseftot", d. h. Borajtot: ולהבין במשנה ותלמוד בהלכות ותוספתות גדולות וקטנות (bei Pinsker, Likkute Kadmoniot, Beilage S. 1, mitgeteilt) — תוספות של בית רבי ותוספות של ר' נתן' (Jalkut und Kohelet rabba zu 5, 8)

1) [Es ist aber zu bemerken, daß wir noch bei den allerletzten Amoräern Babyloniens der Wendung שלחו מתם begegnen, woraus hervorgeht, daß man von Babylon aus sich in Palästina Belehrung geholt hat.]

2) [Vgl. jedoch Harkavy a. a. O. S. 391, Anmerkung 3, wonach es mit בבלו אנשי מעשה in Sota 9, 15 zu erklären wäre.]

3) [Vgl. jedoch die Bemerkung S. 223, Anm. 2.]

הלכות גרים ועבדים . . . . הלכות ציצית תפלין ומזוזות. Dann erwähnt ihrer Simon Kajjâra (in Halachot Gedolot Ende): חמשה חומשי תורה שמונה נביאים אחד עשר. כתובים ששה סדרי משנה וששה סדרי תוספות. ותשעה דבורים (של) תורה כהנים. וארבעה מדרש סופרים ספרא וספרי שהן ארבעה ספרי ואלו הן בראשית רבא ומכילתא דאלה שמות וספר וידבר ואלה הדברים וכולהו פרושם בתורת כהנים (פרושים כתורת כהנים?) וחצונות וקטנות אין מספר[1]). Vielleicht muß man lesen: וחצונות קטנות d. h. so viel als ברייתות קטנות; denn חיצונות ist nur die hebräische Bezeichnung für ברייתות. Endlich nennt sie Scherira in seinem Sendschreiben: ובריאתא נמי דקריין להון רבנן קטנות דלאו לאורויי מנהון אלא כגון הלכות דרך ארץ והגדות (ed. Goldberg, p. 27; in Schulams Edition lautet der Satz: דקרו להון קטיעות . . . . כגון הלכות דרך ארץ והגדות). Scherira will keineswegs die kleinen Borajtot mit Derech Erez und den Agadas identifizieren; denn sonst braucht er nicht hervorzuheben, daß man sie nicht als Norm für die Praxis nehmen dürfe: die Agadas haben ohnehin keine halachische Autorität. Es scheint in dem vielfach korrumpierten Texte ein Wort zu fehlen, etwa im Sinne von: דלאו לאורויי מנהון אלא אנהון כגון הלכות דרך ארץ וכו', d. h. die kleinen Traktate oder Borajtot haben nur so viel Autorität wie die Agadas. Es läßt sich demnach daraus folgern, daß dieselben einen halachischen Charakter hatten.

Aus dem Zitat aus Halachot Gedolot ergibt sich, daß es viele oder unzählige kleine Traktate gegeben hat. Wenn die Spätern, darunter zuerst Nachmani, von sieben solchen sprechen, so war ihnen nicht mehr bekannt. Wir besitzen jetzt durch die Veröffentlichung der sieben bisher wenig bekannten von R. Kirchheim (Frankfurt a. M. 1851), zehn kleine Traktate. Sie haben fast durchweg einen mischnaitischen oder Boraita-Charakter. Der Grund dieser Erscheinung ist, daß den Palästinensern nach Abschluß des jerusalemischen Talmuds die Selbständigkeit und die Kraft abhanden gekommen war, Halachas zu erzeugen. Nun hatten die Palästinenser im Verhältnis weniges Talmudisches, d. h. amoräische Halachas zu sammeln, dafür aber mehr Boraitas. Solche sachlich geordnete Boraitas bilden die kleinen Traktate.

1. מסכת ספר תורה lauter Boraitas.

2. מסכת סופרים. Die ersten fünf Abschnitte sind dieselben wie Nr. 1, nur, daß bald in dem einen, bald in dem andern einige Teile fehlen. Von da ab bis zu Ende ist dieser Traktat selbständig, enthält meistens alte Boraitas, aber auch Talmudisches, und zwar nur aus Jeruschalmi, und gar nichts aus Babli. Daher ist es durchaus falsch, dessen Abfassung den Gaonim zu vindizieren. Er ist in Palästina verfaßt, enthält auch eigentümliche Synagogenriten, die in Babylonien ganz unbekannt waren[2]).

3. מסכת מזולה, lauter Boraitas.

4. מסכת תפילין, ebenso.

5. מסכת ציצית, ebenso.

6. מסכת עבדים, ebenso.

[1]) [Betreff der Bezeichnung ספרים חיצונים vgl. auch Asulai Schem Hag'dolim II, S. 60, Nr. 65.]

[2]) [Vgl. jetzt die Ausgabe von J. Müller, Wien 1878, und die Einleitung hierzu].

7. מסכת כותים, enthält lauter alte Boraitas aus dem zweiten Jahrhundert und weiß noch nichts von dem gegen Ende des vierten Jahrhunderts gefaßten Beschluß, welcher die Samaritaner den Heiden gleichstellt.

8. מסכת גרים, Boraitas.

9. מסכת אבל רבתי, verschieden von dem im Talmud erwähnten מסכת שמחות, eine kleine Sammlung (Aruch sub voce אבל). Ebenfalls Boraitas[1]).

10. מסכת כלה. Dazu gehört auch ein Teil von דרך ארץ, wie aus einem handschriftlichen Jalkut hervorgeht (mitgeteilt von Luzzatto, Kerem chemed, VII, S. 315 f.). Er enthält alte Boraitas, aber auch Sentenzen aus der aramäischen Zeit[2]).

Diese und andere, unbekannt gebliebene Traktate konstituierten, wie ich vermute, den Inhalt der „palästinensischen Praxis" מעשים של בני ישראל, und unter den Autoritäten, welche die Sammlungen ordneten, wird R' Jonathan, als der letzte, namhaft gemacht. Da das Seder Tannaïm R' Jonathan nach den letzten Saburäern setzt, so würde diese Ordnung einen allerdings schwachen Haltepunkt bieten, daß derselbe nach 550 gewirkt hat. Als Endzeit kann man wohl die Ausbreitung des Islams annehmen 650.

3.

Die Verfolgung der Juden unter dem persischen König Hormiz IV. und ihre Beteiligung an dem Aufstande des Usurpators Bahram Kôbîn.

Je mehr man Gelegenheit hat, Scheriras Berichte über die babylonischen oder persischen Juden mit Notizen aus externen Quellen zu vergleichen, desto mehr treten seine Geschichtstreue und Akribie ans Licht. Er tradiert nämlich von einer Verfolgung der Juden am Ende des persischen Reiches, und zwar nach R' Giza und Simuna (nach 550), wodurch die Lehrhäuser geschlossen, die Lehrtätigkeit gestört wurde, und viele Gelehrte Pumbaditas nach Perôz-Schabur (Anbar) auszuwandern gezwungen waren והוו שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים ולא הוו יכולין למקבע פרקי ואתובי מתיבתא ומדבר מנהגי גאונות עד בתר כמה שני ואתו רבנן דילנא מפום בדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפרוז שאבור ואילין גאונים דהוו במתיבתא דילנא מפום בדיתא בתר אילין מילי בסוף מלכות פרסיים מן שנת תת"ק . . .

Aus den letzten Worten geht hervor, daß diese Verfolgung vor dem seleuzidischen Jahr 900 = 589 stattfand. Diese Tatsache wird durch eine Notiz eines byzantinischen Schriftstellers bestätigt, welche die Bewegung der Juden unter Bahram Kôbîn beleuchtet. Es ist aus der persischen Geschichte bekannt, daß dieser Feldherr von königlichem Geblüte, um dem über ihn verhängten Tode von Seiten des Tyrannen Hormiz oder Hormuz IV. zuvorzukommen, sich gegen ihn empörte, anfangs für den Thronfolger Chosrau Firuz agierte, später aber selbst den Thron bestieg. Chosrau Firuz floh nach Kon-

[1]) [Vgl. hierzu Responsen Chemda Genusa, Nr. 90, S. 17 a.]

[2]) [Nach Krauß in RÉJ. XXXVI, S. 28 und ebendort Anm. 1 und 2 soll es als eine Gemara über einen tannaitischen Teil des Werkes zu betrachten sein.]

stantinopel und flehte den Kaiser um Hilfe an. Nach anderthalbjährigem Aufenthalte am byzantinischen Hofe zog er mit einem griechischen Heere gegen Bahram Kôbîn, und dieser mußte fliehen (vgl. de Sacy, mémoire sur diverses antiquités de la Perse, p. 395 ff. und Richter, Geschichte der Arsaziden- und Sassaniden-Dynastie S. 332 f.). Der byzantinische Historiker Theophylaktos Simokatta, ein jüngerer Zeitgenosse dieser Begebenheiten, erzählt: die Juden Persiens, welche damals sehr reich waren, haben sich an Bahram Kôbîns Aufstand beteiligt, und ihre Hinneigung zu ihm war von bedeutendem Gewichte. Dafür hat der Feldherr des Chosrau dei der Einnahme von Machuza viele Juden dieser Stadt hinrichten lassen: *ἕκτη δὲ ἡμέρα* (l. *ἕκτῃ δὲ ἡμέρᾳ*) *καὶ πολλοὺς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ ἱκανῶς μετεσχηκότας τῶν ὑπὸ τοῦ Βαρὰμ νεωτερισθέντων τῷ ἀκινάκῃ διώλεσε (ὁ Μεβόδης) θάνατον ἐπιθεὶς ζημίαν αὐτοῖς. Οὐκ ἀναξιόλογος γὰρ ἡ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῷ Βαρὰμ γεγονυῖα πρὸς τὴν τυραννίδα ῥοπή. Πλῆθος γὰρ τοῦ τοιούτου ἔθνους πλούτῳ κατάκομον τὸ τηνικαῦτα καιροῦ τὴν Περσίδα κατῴκει. ἐστὶ γὰρ πονηρὸν τὸ ἔθνος . . . φιλοθόρυβόν τε καὶ τύραννον.* (Simocatta V., ed. Bonn, p. 218).

Halten wir den Punkt fest, daß der Beitritt der Juden zu Bahram für ihn von großem Gewichte war, und, daß die persischen Juden damals die Unruhen sehr liebten (*φιλοθόρυβοι*). Denn die Schilderung, daß die Juden nichtswürdig und tyrannisch waren, können wir füglich auf Rechnung von Simokattas Parteilichkeit setzen. Fixieren wir die Zeit von Bahrams Aufstand und der Beteiligung der Juden daran, so wird sich daraus ein merkwürdiges pragmatisches Moment für die jüdische Geschichte ergeben. Die Chronologie der Interimsregierung Bahrams ist bekanntlich noch nicht kritisch festgestellt. Viele arabische Chronographen zählen nämlich Bahram als Usurpator gar nicht unter die persischen Könige. Gehen wir von sicheren Punkten aus. Chosraus Sieg über Bahram fand statt im Sommer des Jahres 902 Sel. = 591. (Vgl. Simokatta a. a. O. V, 7, p. 211, Zeile 3 und die syrische Chronik bei Assemani bibliotheca orient. III, P. I, p. 411.). Achtzehn Monate weilte Chosrau am byzantinischen Hofe. Mirkhond berichtet nach de Sacys Übersetzung: Parviz (Firuz) épousa la princesse Marie, fille de l'empereur, et lorsqu'il eut passé dix-huit mois à la cour de ce prince, l'empereur ordonna à son fils de partir accompagné d'une armée (a. a. O. 398). Rechnen wir die Zeit, welche erforderlich war, daß Bahram von Chorasan, wo er mit seiner Armee stationierte, nach dem Tigris und auf die Hauptstadt Ktesiphon marschierte, ferner, daß der Prinz Chosrau eine Armee gegen ihn sammelte, dann die Zeit, welche verfloß, ehe die beiden Armeen bei Naharawan ins Handgemenge kamen, und endlich die Zeit, welche Chosrau brauchte, um mit großen Hindernissen zuerst nach Circesium und dann nach Konstantinopel zu gelangen, so können wir Bahrams Empörung ohne Bedenken im Sommer oder Herbst 589 ansetzen: nämlich 18 Monate Aufenthalt am byzantinischen Hofe und noch 6 Monate, im ganzen zwei Jahre. Ungenau ist nun Mordtmann in betreff dieser Data. In seiner Abhandlung über die Münzen mit Pehlwi-Legenden (Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, Jahrgang 1854, S. 116 f.) läßt er Hormiz regieren 579—591 und dessen Sohn Chosrau 591—628, so daß gar kein Raum für Bahram bleibt. Im Widerspruch damit sind

die Bahram-Münzen, die Mordtmann selbst entzifferte, mit dem Prägungsjahr Eins (אחד, Achad). Ein Tarich setzt daher Bahrams Regierungszeit auf zwei Jahre und einige Tage (bei Richter das. 233), d. h. von Sommer 589 bis Sommer 591. Bahrams Empörung gegen Hormiz fand demnach im Sommer oder Herbst 589 statt[1]).

In dasselbe Jahr setzt nun Scherira die Wiedereröffnung des pumbaditanischen Lehrhauses durch R' Chanan aus Iskija, im Jahre 900 Sel. = 589 ואילין גאונים דהוו . . . בתר אילין מילי מן שנת תת"ק מר ר' חנן מן אשיקיא. Die Verfolgung, von der Scherira früher berichtet, wodurch die Lehrtätigkeit unterbrochen war, hörte also mit dem Jahre 589 auf. Hängt nicht die Wiedereröffnung der Lehrhäuser mit Bahrams Aufstande und der Hinneigung der Juden für denselben pragmatisch zusammen? Die Kombination dieser drei Fakta drängt sich von selbst auf. Aber auch ein anderes Moment drängt sich der Betrachtung auf. Warum haben sich die Juden an Bahrams Aufstand beteiligt? Simokatta antwortet darauf, weil sie *φιλοθόρυβοι* „aufruhrliebend" waren; diese Erklärung ist unwahr. Die babylonischen und persischen Juden haben schwerlich aus bloßer Lust an Aufstand und Empörung einen Usurpator unterstützt. Scherira gibt aber den rechten Schlüssel dazu. Sie haben für Bahram Partei ergriffen, weil sein Vorgänger sie verfolgt, die Lehrfunktionen gestört und viele zum Auswandern gezwungen hatte. Hormiz IV. war also der Verfolger. Ohnehin wissen wir von ihm, daß er sich von den fanatischen Magieren zu Religionsverfolgungen verleiten ließ (Evagrius VI, 16), daß er überhaupt tyrannisch verfuhr und viele Tausende hinrichten ließ (Mirkhond bei de Sacy a. a. O. 388). Wir können also pragmatisch verbinden: die Verfolgung der Juden durch Hormiz, das freundliche Verhältnis zwischen ihnen und Bahram und das Wiedereröffnen der Lehrhäuser. — Diese Verfolgung dauerte aber nach Scherira nur einige Jahre עד כמי שנין. Die Späteren, Abraham Ibn-Daûd u. a., haben die Verfolgung jedoch auf ein halbes Jahrhundert ausgedehnt, von R' Simunas Tod an gerechnet: . . . הדור השני תלמידי ר' סימונא ולא הוזכרו בשמותיהם כי הישיבות בטלו כמו נ' שנה אחר מות ר' סימונא עד שנת ד' אלפים שמ"ט מפני שנאת מלכי פרס וגזירותיהם Aber diese auf Kombination beruhende Angabe ist unrichtig. Unter Nuschirwan ist keine Judenverfolgung bekannt. Er hat ihnen bloß so wie den Christen Kopfgeld aufgelegt. Khondemir bei de Sacy (a. a. O. 372): Noushirvan imposa aussi une capitation sur les juifs et les chrétiens. Es bleiben also nur für die Verfolgung Hormiz' Regierungszeit 579—89 zehn Jahre.

4.

Die vorbostanaïschen Exilarchen.

Während Scherira bezüglich der Diadoche der Schulhäupter sehr genau ist, ist er in betreff der Exilarchen sehr wortkarg, und über die Vorgänger Bostanaïs schweigt er ganz und gar. Der letzte von ihm genannte Resch-

[1]) [Nach Nöldeke a. a. O. S. 431 hat Bahârm vom 27. Juni 590 bis Juni 591 regiert, wonach auch das Datum der Verfolgung des Hormiz zu ändern wäre.]

Galuta in der unmittelbar nachtalmudischen Zeit ist, wie in Note 1 bemerkt wurde, R' Huna, st. 508. Ließe man sich von dem Seder Olam Sutta leiten, so wäre von dessen Nachkommen und überhaupt von diesem erlauchten Davidischen Hause keiner in Babylonien geblieben. Denn R' Hunas Sohn, Mar-Sutra, starb durch Henkers Hand, und dessen Sohn Mar-Sutra II. wurde nach Palästina gebracht (Note 1). Wir haben aber annehmen zu müssen geglaubt, daß diese Angabe aus einer feindlichen Tendenz gegen die babylonischen Exilarchen hervorgegangen ist. Denn Scherira, die glaubwürdigste Quelle für die jüdisch-babylonische Geschichte, läßt an einer Stelle gelegentlich die Äußerungen fallen, daß noch in der nachtalmudischen Zeit, zur Zeit des Perserreiches, die Exilarchen in Ansehen in Babylonien standen. Er, der überhaupt nicht gut auf die Resch-Galuta zu sprechen ist, berichtet von ihnen, daß sie zur Zeit der Perser tyrannisch herrschten (S. 37): הואיל והות להון לרישי גלותא מרות קשה בימי פרסים.

Sehen wir uns nach Namen um, so kommt vor Bostanaï, der einen Wendepunkt für die Geschichte des Exilarchats bildet und Zeitgenosse des Kalifen Omar war (vgl. weiter), ein Name Kafnaï vor. In der Schulamschen Ausgabe des Juchasin wird, aus Nathan Bablis Mitteilungen, eine lückenhafte Reihenfolge der Exilarchen aufgeführt, und da heißt es: כפנאי בסתנאי. Der Karäer Jephet ben Said, der (1163) eine karäische Traditionskette zusammengestellt hat und Anans Vorfahren aufwärts aufzählt, nennt ebenfalls vor Bostanaï: Kafnaï: ורב כפנאי הנשיא מסרה לרב חנינאי בנו ורב חנינאי מסרה לרב בסתנאי בנו. Diese aus einer unbekannten Quelle geschöpfte Genealogie wird durch eine authentische Nachricht bestätigt. In dem bekannten Gutachten R. Haïs, worin die Geschichte Bostanaïs und seiner Söhne erwähnt wird Resp. Geonim Schaare Zedek, p. 3a, No. 17) heißt es: בוסתנאי ריש גלותא דהוא חנינאי. Hier ist offenbar ein Korruptel, es muß gelesen werden: בוסתנאי דהוא בן חנינאי. Wir haben demnach sichere Zeugnisse, daß vor Bostaïna zwei Exilarchen fungierten: Chaninaï und Kafnaï. Da Bostanaï bei der Eroberung der Araber (um 640) bereits mannbar und also um 600 geboren war, so fällt das Leben seiner Vorgänger ins sechste Jahrhundert[1]).

5.

Die Juden Palästinas in der vorislamitischen Zeit.

Während Scherira über die Juden Babyloniens einige, wenn auch dürftige Nachrichten aus der Zeit zwischen dem Abschluß des Talmud und der Entstehung des Gaonats überliefert hat, verlautet über Judäa in dieser Zeit auch nicht ein Wort. Nur aus externen Quellen wissen wir, daß Juden zu dieser Zeit in Palästina wohnten. Diese zerstreuten Nachrichten sollen hier zusammengetragen werden. — Daß Juden in Tiberias, dem Hauptorte der talmudischen Zeit, zahlreich wohnten, erfahren wir aus den christlichen Chrono-

[1]) [Die Liste ist so zu gestalten: Huna Mar, genannt im Arabischen Hakim — vgl. Harkavy, Tschuboth ha-Geonim S. 378, — der auch Ahunaï genannt wurde (vgl. Seder Olam Sutta ed. Neubauer II, S. 76 und Lazarus a. a. O. S. 129 Anm. 1 und S. 171 im Register), ferner Kafnaï, Chaninaï, Bostanai.]

graphen Eutychius oder Ibn-Batrik (10. Saeculum; Annales, ed. Pococke, V, II, p. 212, 220, 240). Theophanes nennt einen einflußreichen Juden Benjamin von Tiberias aus dem Anfang des siebenten Jahrhunderts (vgl. weiter). Tiberias war noch im sechsten Jahrhunderts religiöser Mittelpunkt. Das folgt aus dem Sendschreiben des Bischofs Simeon von Bet-Arscham an Simeon, Abt von Gabula (in Assemani, biblioth. orientalis, I, 379). Als der jüdisch-himjaritische König Dhu-Nowas die Christen von Nagaran bekämpfte, forderte der genannte Bischof die Christen in Palästina auf, daß die Führer des Judentums in Tiberias gefoltert und gezwungen werden sollten, den jüdischen König zu bedeuten, die Christenverfolgung in Himjara einzustellen. Der syrische Text lautet: ונתלבבון דן אף רישי כהניא דיהודיא דבטבריוס ונתאלצון' דנשדרון לות הנא מלכא יהודיא דאתחזי דנבטל אגונא ורדופיא מן בית המיריא. Der Einfluß der tiberiensischen Gemeinde muß sich also so weit erstreckt haben, daß der Bischof voraussetzen konnte, der himjaritische König würde einer Mahnung von dort aus Folge leisten. Ein Jahrhundert später hatte Tiberias noch dieselbe Bedeutung; denn der Mönch vom Berge Sinaï, der zum Judentume übergehen wollte, begab sich 514 über Noara nach Tiberias, um dort sein jüdisches Bekenntnis abzulegen: Fuit in monte Sina monachus et in cellula multos vixit annos. Vidit turbam apostolorum et martyrum densissimis tenebris . . . a parte opposita Mosem, prophetas et omnem populum judaeum splendida luce conspicuos. . . . In Palaestinam pervenit rectaque contendit in Noara et Libyadem (l. Tiberyadem), asyla Judaeorum, accepit uxorem, propugnator factus judaïcae superstitionis, Judaei eum secundum vocant Abraham (Antiochii homilia 84 in maxima bibliotheca patrum, ed. Lugd., T. XII, p. 265). Von den Juden in Cäsarea und Neapolis (Sichem) sprechen Malalas und Theophanes, von denen in Nazareth der schon genannte Ibn-Batrik, sowie auch von denen in Galiläa im Anfang des 7. Jahrhunderts: אליהוד מן טבריה וגבל אלגליל ואלנאצרה ומא חולה (das. II 213, 241). In Jerusalem selbst scheinen aber keine Juden gewohnt zu haben; denn Ibn-Batrik spricht nur von Juden um Jerusalem: אליהוד אלדי חול בית אלמקדס (242, zweimal). Das ist alles, was man von dem Aufenthalt der Juden in Palästina aus dem sechsten und siebenten Jahrhundert weiß.

6.

Die angebliche kriegerische Bewegung der Juden Palästinas unter Justinian.

Der byzantinische Chronograph Theophanes referiert, die Juden hätten im Anfang der Regierung Justinians gemeinschaftlich mit den Samaritanern einen Aufstand gemacht, die Christen totgeschlagen und sich einen König von samaritanischer Abkunft gewählt, mit Namen Julian. Diesen Bericht haben manche Historiker ohne Kritik nachgeschrieben und dann hinzugefügt: Als der Aufstand der Juden und Samaritaner gedämpft war, wären jüdische und samaritanische Flüchtlinge nach Persien gekommen und hätten den persischen König überredet, keinen Frieden mit dem Kaiser zu schließen, weil sie ihm

eine ganze Armee von Juden und Samaritanern zur Hilfe stellen wollten. Diese Angabe entbehrt aber jeder geschichtlichen Basis und beruht auf einem Mißverständnisse, das sich Theophanes hat zu Schulden kommen lassen. Die Hauptquellen über den Aufstand in Palästina, der Biograph des Abtes St. Saba, Cyrill von Skythopolis (in Cotelers monumenta ecclesiae graecae T. III, c. 70, S. 239) und Procop, beide Zeitgenossen Justinians, erzählen lediglich von dem Aufstand der Samaritaner gegen die byzantinischen Römer und erwähnen der Juden dabei mit keinem Worte (vgl. Procopius, historia arcana, c. 11). Selbst das Chronikon Paschale berichtet nur von dem Aufstande der Samaritaner: *τούτῳ τῷ ἔτει Σαμαρειτῶν στασιασάντων καὶ ποιησάντων ἑαυτοῖς βασιλέα καὶ καίσαρα* (ed. Bonn, p. 619.)

Der Irrtum entstand aus einer unverständlichen Konstruktion des Chronographen Malalas von syrischer Abkunft. Dieser barbarische Byzantiner, dessen Griechisch das unbeholfene Syrisch durchscheinen läßt, leitet den Aufstand der Samaritaner mit den Worten ein (Chronographia, p. 445): *τῷ δὲ Ἰουνίῳ μηνὶ τῆς ἑβδόμης ἰνδικτιῶνος ταραχῆς γενομένης ἐθνικῆς, συμβαλόντων γὰρ τῶν Σαμαρειτῶν μεταξὺ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων κ. τ. λ.* Der Sinn ist dunkel, bedeutet aber schwerlich, wie ihn die lateinische Version wiedergibt; Samaritanis enim Judaeisque cum Christianis conflictantibus. Denn der Kasus *Ἰουδαίων* ist nicht Genitivus absolutus, sondern wird gleich *Χριστιανῶν* von der Präposition *μεταξὺ* regiert. Eher kann der Sinn sein, daß die Samaritaner Christen und Juden angefallen haben. Und im ganzen Verlaufe der Erzählung spricht Malalas nur von den Samaritanern, daß sie viele Plätze in Skythopolis verbrannt haben *(πολλοὶ τόποι ἐνεπρήσθησαν Σκυθοπόλει ἐκ τῶν αὐτῶν Σαμαρειτῶν)*, und daß 20000 Samaritaner infolge dieses Aufstandes umgekommen seien. — Malalas' dunkle und schwerfällige Konstruktion hat nun sein Kopist, Theophanes, mißverstanden und daraus das Faktum gemacht, die Juden hätten sich an dem Aufstande der Samaritaner beteiligt (Chronographia I, p. 274): *τῷ δὲ Ἰουνίῳ μηνὶ Σαμαρεῖται καὶ Ἰουδαῖοι ἐν Παλαιστίνῃ βασιλέα Ἰουλιανόν τινα ἔστεψαν. καὶ κατὰ Χριστιανῶν ὅπλα κινήσαντες κ. τ. λ.* Da, wo Theophanes seine Quelle nicht mißverstehen konnte, berichtet er auch nur von Samaritanern allein, daß Flüchtlinge derselben dem König Chosrau die Überlieferung des Landes und Hilfstruppen (Juden und Samaritaner) versprochen haben: *ἀναπεισθεὶς (ὁ Χοσρόης) ὑπὸ Σαμαρειτῶν τῶν προσφυγόντων αὐτῷ καὶ ὑποτιθεμένων αὐτῷ προδιδόναι τὴν χώραν αὐτῶν πᾶσαν, τὴν Παλαιστίνην, ὡς ἔχοντες καὶ συμμαχίαν Ἰουδαίους τε καὶ Σαμαρείτας χιλιάδας πεντήκοντα.*

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß die Juden an dem Aufstande der Samaritaner zu Justinians Regierungsanfang unbeteiligt waren, und den samaritanischen König Julian nicht anerkannt haben, so würde es aus einer unzweideutigen Tatsache gefolgert werden können. Cyrill von Skythopolis berichtet, der Kaiser Justinian habe den Samaritanern infolge ihrer Empörung die Strafe aufgelegt, daß sie keine Synagoge besitzen und kein Dispositionsrecht, über ihr Vermögen, zu testieren und zu schenken, haben sollten (a. a. O. p. 242). *Ἰουστινιανὸς χρησάμενος τοῦ παύεσθαι τὰς τῶν Σαμαρειτῶν συναγωγὰς καὶ πάσης τῆς πολιτείας ἀπελαύνεσθαι καὶ μήτε κληρονομεῖν τούτων ἰδίοις, μήτε κατὰ δωρεὰς δίκαιον ἑαυτοῖς παραμένειν.*

Übereinstimmend damit finden sich zwei Gesetze von Justinian, welche diese Rechtsbeschränkung der Samaritaner sanktionieren (Codex Justiniani L. I, T. V. Nr. 17 und 18): *αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανός. Αἱ τῶν Σαμαρειτῶν συναγωγαὶ καθαιροῦνται . . . Οὐ δύνανται δὲ διαδόχους ἔχειν ἐκ διαθήκης κ. τ. λ.* — Nr. 19 desselben Titels, welches bestimmt, daß die ungläubig gebliebenen Kinder der Samaritaner, Manichäer, Montanisten, Ophiten und und anderer Häretiker nicht erbfähig sind, ist datiert vom Jahre 530, hängt also mit dem Aufstande der Samaritaner zusammen: omnibus, quae nostrae constitutiones de poenis paganorum . . . et Samaritarum . . . causa constituerent, ex hac nostra lege confirmandis. Aus der Justinianischen Novelle 120, welche diese strengen Strafen gegen die Samaritaner aufhebt (vom Jahre 551), ersehen wir, daß sie infolge der Empörung verhängt worden waren. *Σαμαρείτας γὰρ πρώην θρασυνομένους καὶ κατεπαιρομένους Χριστιανῶν πολλοῖς μὲν ἐπιτιμίοις ἐσωφρονίσαμεν, ἐνὶ δὲ μάλιστα, τῷ μήτε διαθήκας αὐτοὺς δύνασθαι γράφειν κ. τ. λ.*

Allen diesen Strafen waren aber die Juden nicht unterworfen; sie durften ihre Synagogen behalten und über ihr Vermögen disponieren, ein Beweis, daß sie von Justinian und seinen Beamten nicht als Mitschuldige der Samaritaner betrachtet wurden. Daß die Juden gegen die Samaritaner bevorrechtet waren, erhellt aus dem Gesetze des justinianischen Kodex, vom Jahr 531 (l. c. Nr. 21). Es erklärt die Samaritaner gleich Manichäern, Montanisten und andern für unwürdig, auch untereinander als Zeugen aufzutreten, während es den Juden gleich andern Häretikern, die Fähigkeit, untereinander Zeugnis abzulegen, zuspricht: Inter se autem haereticis, vel Judaeis, ubi litigandum existimaverint, concedimus foedus permixtum, et dignos litigatoribus etiam testes introduci, exceptis scilicet his quos vel Manichaicus furor . . . vel pagana superstitio detinet, Samaritis nihilo minus. . . . Sed his quidem, i. e., Manichaeis . . . et paganis nec non Samaritis . . . omne testimonium, sicut et alias legitimas conservationes, sancimus esse interdictum. Die Samaritaner wurden im byzantinischen Reiche noch schlimmer behandelt, als die Juden, weil sie als Apostaten vom Christentum galten.

7.

Die justinianische Novelle über das Vorlesen der heiligen Schrift in den Synagogen.

Die Novelle 146 *περὶ Ἑβραίων*, erlassen an den praefectus praetorio Areobindus an den Iden des Februar 553, welche für die innern Verhältnisse der Juden des byzantinischen Reiches so wichtig ist, hat vielfache Mißdeutungen erfahren. Klarer kann kein Erlaß abgefaßt sein, als diese breite, sich in Wiederholungen ergehende Novelle, und doch behauptet Zunz (Gottesdienstl. Vorträge S. 11) „sie verbreite mehr Dunkelheit als Licht über den Punkt, ob die griechische Übersetzung in den Synagogen gelesen wurde." Vgl. die verschiedenen Ansichten darüber in der Zeitung des Judentums Jahrg. 1841, S. 171 und Frankel, Vorstudien zur Septuaginta S. 58. Das Mißverständnis

der Hauptsache beruht auf einer falschen Lesart der alten lateinischen Version. So lange man der Lesart folgte: quod quidam (Judaeorum) solum habentes hebraicam vocem et ipsa uti in sacrorum librorum lectione volunt, nec graecam tradere dignantur, konnte man keinen rechten Sinn darin finden. Durch die Wiederherstellung des ursprünglichen griechischen Textes dieser Novelle (in Kriegels corpus juris T. III, p. 640 ff.) tritt das richtige Sachverhältnis ans Licht, und man gewinnt dadurch einen Einblick in die Bestrebungen der Juden und in die Tendenzen des judenfeindlichen Kaisers. Der Streitpunkt, welcher vor den Kaiser gebracht wurde und dieses Edikt veranlaßt hat, war folgender. Eine Partei in einer griechisch redenden jüdischen Gemeinde wollte eine Neuerung einführen; sie wollte neben der Vorlesung der Perikope des hebräischen Textes auch noch deren griechische Übersetzung aus einer vorhandenen Version vorgelesen wissen. Dagegen waren aber die Frommen, namentlich die Vertreter des Judentums, die Lehrer und Prediger ganz entschieden; sie bestanden darauf, daß das Hebräische ganz allein vorgelesen werde. Das sagen unzweideutig die Worte der Einleitung aus (nach der wiederhergestellten Lesart). Der Kaiser erzählt: *δὶ αὐτῶν γὰρ τῶν προσενηνεγμένων ἡμῖν προσελεύσεων ἐμάθομεν, ὡς οἱ μὲν (τῶν Ἰουδαίων) μόνης ἔχονται τῆς ἑβραΐδος φωνῆς, καὶ αὐτῇ κεχρῆσθαι περὶ τὴν ἱερῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν βούλονται. οἱ δὲ* (falsche Leseart *οὐδέ*) *καὶ τὴν ἑλληνίδα προσλαμβάνειν ἀξιοῦσιν.* Der Gegensatz von *μόνη ἑβραΐς φωνὴ* und *προσλαμβάνειν τὴν ἑλληνίδα* spricht klar genug den Streitpunkt aus: auf der einen Seite lediglich Vorlesen des hebräischen Originals, und auf der anderen Seite das Hinzuziehen einer griechischen Übersetzung. Von einem chaldäischen Targum ist hier durchaus keine Rede. — Aus der in dieser Novelle wiederholentlich gebrauchten Fassung: Das „Griechische zum Lesen" — „diejenigen sind berechtigter, welche die griechische Sprache zum Lesen (Vorlesen) ihrer heiligen Schrift hinzunehmen wollen" *(τὴν ἑλληνίδα φωνὴν πρὸς τὴν . . . ἀνάγνωσιν προσλαμβάνειν)*, „es ist den Hebräern gestattet, die heilige Schrift in ihren Synagogen in der griechischen Sprache zu lesen" *(διὰ τῆς ἑλληνίδος φωνῆς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγιγνώσκειν)*, ich sage, aus dieser Fassung muß man folgern, daß die griechische Partei sich einer bereits vorhandenen griechischen Version bedienen wollte, um daraus neben dem Hebräischen vorzulesen. Sie verlangte, soweit Justinian ihre Intention verstanden hat, eine doppelte Rezitation, Hebräisch und Griechisch. Man darf also hierbei nicht an eine Übersetzung Vers um Vers, wie von einem Meturgeman, denken. Daher empfiehlt ihnen der Kaiser zunächst die Septuaginta und in zweiter Reihe die Aquilaïsche Version, als bereits vorhandene Versionen[1]).

Ein noch wichtigerer Punkt in der Novelle ist das Verbot der Deuterosis: „Die von ihnen sogenannte Deuterosis verbieten wir ganz und gar" *(τὴν δὲ παρ᾽ αὐτοῖς λεγομένην δευτέρωσιν ἀπαγορεύομεν παντελῶς)*. Was ist unter diesem Worte zu verstehen? Einige Erklärer verstehen darunter den ganzen Talmud, andere bloß die Mischnah. Aber beide haben den Zusammenhang der Novelle verkannt. Es ist in dieser Novelle nur vom Gottesdienst in den Synagogen die Rede, wohin doch Mischnah und Talmud keines-

1) Vgl. Kobak, ישרון VI, S. 126.

wegs gehören. Was auch Deuterosis bedeuten möge, es muß jedenfalls einen Bestandteil des Gottesdienstes ausgemacht haben. Der Zusammenhang der Novelle führt unbedingt darauf. Der Kaiser erklärt diejenigen im Rechte, welche das Vorlesen aus dem Griechischen neben dem Hebräischen in den Synagogen wünschen, weil es für jedermann verständlich ist, verbietet sogar das Hebräische allein zu gebrauchen, empfiehlt die Septuaginta, weil darin prophetisch auf Jesus hingewiesen sei, gestattet aber auch den Aquila und andere Versionen. „Aber die sogenannte Deuterosis verbieten wir ganz und gar, weil sie nicht in den heiligen Büchern enthalten, noch von oben durch die Propheten überliefert, sondern eine Erfindung *(ἐξεύρεσις)* von Menschen ist, die aus der Erde spricht und nichts Göttliches in sich hat." Führt schon das *δὲ (τὴν δὲ . . . δευτέρωσιν)* auf eine Verknüpfung mit dem Vorhergehenden, so erfordert es noch mehr der darauf folgende Passus: „Sie sollen die heilige Schrift selbst lesen, die Bücher selbst öffnen *(αὐτὰς δὲ δὴ τὰς ἱερὰς φωνὰς ἀναγνώσονται, τὰς βίβλους αὐτὰς ἀναπτύσσοντες)* und nicht das darin Verkündete verheimlichen, indem sie das von außen hergekommene ungeschriebene Geschwätz zum Verderben dor Einfältigen dabei anwenden" *(τὰς ἔξωθεν δὲ παραλαμβάνοντες ἀγράφους κενοφωνίας)*. Also beim Verlesen aus der heiligen Schrift sollen sich die Juden nicht der Deuterosis bedienen, welche hier näher erklärt wird durch *ἄγραφοι κενοφωνίαι*. Man braucht nicht lange zu raten, daß unter Deuterosis der agadische und halachische Midrasch zu verstehen ist. Man muß das Wort in dem Sinne nehmen, wie es die Kirchenväter brauchen[1]). Hieronymus, Epiphanius und andere nehmen *δευτέρωσις* gleichbedeutend mit *παράδοσις* (vgl. Hieronymus Komment. zu Jesaias 3, 14 und Epiphanius adversus haeres. 13): *ἡ γὰρ παράδοσις παῤ αὐτοῖς (Ἰουδαίοις) δευτέρωσις καλεῖται.* Unter der Überlieferung verstehen sie aber in ihrem Sinne wirkliche Zusätze zu der heiligen Schrift und wirkliche Deutung derselben von seiten der Pharisäer; sie sprechen selten von der *παράδοσις*, ohne sie als *κενοφωνία* zu brandmarken. Da nun der Kaiser Justinian schwerlich die Novelle selbst stilisiert hat, sondern einer seiner Hoftheologen, so hat der Konzipient sich offenbar der patristischen Redeweise bedient, um den Midrasch zu bezeichnen, den der Kaiser in den Synagogen verbieten wollte. Die Deuterosis ist nichts anderes als die traditionelle oder midraschische Auslegung der heiligen Schrift.

Durch diese Auffassung tritt erst der eigentliche Hintergrund des Streitpunktes deutlich ans Licht. Die Novelle gibt nämlich unzweideutig die Gegner der griechischen Partei an, es waren die *ἀρχιφερεκῖται* (רישי פרקא), die *πρεσβύτεροι* und die *διδάσκαλοι* oder, wie sie noch richtiger bezeichnet werden, die *ἐξηγηταί*, d. h. die Ausleger der heiligen Schrift, die רבנן דאגדתא. Die Novelle verbietet ihnen bei schwerer Strafe, das Vorlesen aus dem Griechischen durch Machinationen oder Bannflüche zu verhindern: *οὐδὲ ἄδειαν ἕξουσιν οἱ παῤ αὐτοῖς ἀρχιφερεκῖται . . . προσαγορευόμενοι περινοίαις τισὶν ἢ ἀναθηματισμοῖς τοῦτο κωλύειν.* Sie verbietet den „Auslegern", wenn sie das Hebräische allein vorlesen, den Sinn zu verdrehen: *καὶ μὴ παῤῥησίαν εἶναι τοῖς παῤ αὐτοῖς ἐξηγηταῖς, μόνην τὴν ἑβραΐδα παραλαμβάνουσι, κακουργεῖν ταύτην.* Mit einem Worte, die griechische Partei war gegen die aga-

[1]) [Über die Bedeutung von *δευτέρωσις* bei den Kirchenvätern vgl. Bacher, Agada der Tannaïten, I^{2}, S. 484.]

dische Auslegung der vorgelesenen Perikopen und wollte dafür eine einfache wörtliche Übersetzung derselben. Darum rügt die Novelle in der Einleitung, daß die Juden sich unvernünftigen Auslegungen der heiligen Schrift hingeben: *καὶ ἀλόγοις σφᾶς αὐτοὺς ἑρμηνείαις ἐπιδιδόντες.* Die Agadisten oder Prediger waren aber aus begreiflichen Gründen gegen die griechische Übersetzung. — Die agadische Auslegung war also im 6. Jahrhundert bei einem Teil der Bevölkerung in Mißkredit geraten. Die griechische Partei, welche an den Kaiser appellierte, scheint denunziatorisch gegen die Agadisten aufgetreten zu sein, daß sie unwürdige Vorstellungen von Gott verbreiteten. Daher drohte der Kaiser mit schweren Strafen denjenigen, welche „gottloses Geschwätz" *(ἀθέους κενοφωνίας)* in die Vorträge einführen, Auferstehung und jüngstes Gericht leugnen, und behaupten: das Werk und die Schöpfung Gottes sei durch die Engel geschehen: *ἢ τὸ ποίημα τοῦ θεοῦ καὶ κτίσμα (διὰ) τοὺς ἀγγέλους ὑπάρχειν* (Lesart des Haleanderschen Kodex). Die Novelle erhält erst dadurch Sinn und Bedeutung, wenn man annimmt, daß der Streit zugleich für und gegen den Midrasch war[1]).

8.

Die Beteiligung der Juden an Chosraus II. Kriegszug gegen Palästina.

Mehrere voneinander unabhängige Chronographen erzählen, daß die Juden sich dem persischen Heere Chosraus II. angeschlossen und zur Niedermetzelung der palästinensischen Christen beigetragen haben, nur weichen sie bei Angabe der Umstände voneinander ab. Eutychius (Ibn-Batrik) erzählt: Als der persische Feldherr Chawarsijah (חורזיה) Damaskus eingenommen hatte und auf Jerusalem losging, sammelten sich zu ihm die Juden von Tiberias, den Bergen Galiläas, von Nazareth und der Umgegend und waren den Persern behilflich bei der Zerstörung der Kirchen und dem Gemetzel an den Christen: פכאנו (אליהוד) יעינון אלפרס עלי חראב אלכנאס וקתל אלנצארי (annales II, 213). Weiterhin hebt derselbe noch einmal hervor, daß die Juden samt den Persern (מע אלפרס) eine unzählige Menge Christen in Jerusalem getötet haben. An einer anderen Stelle (243) teilt Eutychius den racheschnaubenden Bericht der Mönche an den Kaiser Heraklius mit. Dieser lautete: die Juden hätten noch mehr Christen erschlagen als die Perser: ואנהם (אליהוד) הם אלדין קתל אלנצארי אכתר מן אלפרס. Ziehen wir die Übertreibung der Mönche ab, so bleibt doch übrig, daß die Juden mit den Persern gemeinschaftlich die Christen in Judäa bekämpften. Dagegen hat Theophanes zwei Berichte zusammengeschweißt, um die Juden in ein gehässiges Licht zu stellen. Einmal erzählt er: die Perser hätten, wie einige meinen, 90000 Christen durch die Hand der Juden erschlagen, und gleich darauf: „Denn sie (die Juden) haben die Christen gekauft und getötet (Chronographia I, 463): *καὶ πολλοὺς ἀπέκτειναν (οἱ Πέρσαι) διὰ χειρὸς τῶν*

[1]) [Nach Brüll, Jahrb. V, S. 95, Anm. 1, ist unter *δευτέρωσις* zu verstehen der Vortrag des Targum; nach Rabbinowitz, S. 399, Anm. 1, und Harkavy a. a. O., S. 400, Anm. 124, ist darunter die Mischna, also wohl, einschließlich der Gemara, der Talmud zu verstehen.]

Ἰουδαίων, ὡς φασί τινες, μυριάδας ἐννέα, αὐτοὶ γὰρ ὠνούμενοι τοὺς Χριστιανοὺς καθὰ ἠμπόρει ἕκαστος ἀπέκτεινεν αὐτούς. Die beiden Sätze widersprechen einander. Der erste gehört aber einer syrischen oder syraistischen Quelle an, wahrscheinlich Malalas, der öfter die syrische Redensart hat: *διὰ χειρός.*

Barhebräus Abulfaraǵ hat ebenfalls die Zahl der 90000 getöteten Christen in Jerusalem, aber er läßt sie nicht von den Juden, und auch nicht durch dieselben, sondern von dem persischen Feldherrn Schaharabara umbringen. Er hat auch einen glaubwürdigen Zug von dem freundschaftlichen Verhältnisse zwischen den Juden Palästinas und den erobernden Persern. Er referiert: „Zuerst haben die Perser einen Friedens- (oder Freundschafts-) Vertrag mit den Juden gemacht, zuletzt haben sie auch diese nach Persien exiliert“ (Chronicon Syriacum. syrischer Text, p. 96): בתר שתא כבשה (שהרברא) לאורשלם וקטל בה תשעין אלפיא בנינשא ובקדמא לירדיא שלמא עבדו (פרסייא) אימא אף להון גלוו כלניאת לפרס. Ist schon die Zahl der in Jerusalem allein Umgekommenen übertrieben, so ist es noch ungerechter, sie sämtlich auf Rechnung der Juden zu setzen. Wir wollen daraus nur das Faktum herausheben, daß die Juden sich den Persern bei der Eroberung Palästinas angeschlossen haben, ihrem Heere gefolgt sind und bei der Belagerung Jerusalems tätig waren.

Der Herd der kriegerischen Bewegung der Juden gegen die Christen scheint Tiberias gewesen zu sein, und die Seele derselben ein reicher Jude Benjamin. Dieser wird als der größte Feind der Christen Palästinas dargestellt (Theophanes, Chronographia I, 504): *ἐλθόντι δὲ αυτῷ Ἡρακλείῳ ἐν Τιβεριάδι κατηγόρησαν οἱ Χριστιανοῖ Βενιαμίν τινα ὀνόματι, ὡς κακοποιοῦντα αὐτούς. ἦν γὰρ ἐνούσιος σφόδρα καὶ ὑπεδέξατο τὸν βασιλέα καὶ τὸν στρατὸν αὐτοῦ.* Heraklius fragte Benjamin, warum er feindselig gegen die Christen gehandelt: *διὰ ποίαν αἰτίαν κακοποιεῖς τοὺς Χριστιανούς;* er antwortete: *ὡς ἐχθροὺς τῆς πίστεώς μου.* War Tiberias Mittelpunkt, so erklärt es sich, warum Eutychius die Juden von Tiberias zuerst nennt unter denen welche sich dem persischen Feldherrn angeschlossen haben.

Indessen ist noch ein Punkt zu erledigen. Wenn die Juden gemeinschaftliche Sache mit den Persern gemacht haben, wie kommt es, daß der Hauptagitator Benjamin den Kaiser und sein Heer so freigebig bewirtet hat, wie Theophanes erzählt? Wie kommt es ferner, daß, wie Barhebräus tradiert, die Perser die Juden Palästinas nach Persien exiliert haben, da sie doch deren Bundesgenossen waren? Endlich wird die Schwierigkeit noch größer, wenn wir Eutychius' Bericht hinzuziehen, daß Heraklius mit den Juden ein vollständiges Bündnis, einen schriftlichen Vertrag, geschlossen hat. Die Worte desselben lauten, nach Pocockes lateinischer Übersetzung (Annales II, 340): Cumque Tiberiadem pervenisset (Heraclius), egressi ad ipsum Judaei Tiberiadis incolae, nec non regionis Galilaeae ... et Nazarethi ... cum muneribus, fausta comprecantes, rogantes ut securitatem ipsis concederet, quam concessit, foedusque cum ipsis literis obsignavit (וכתב להם כדלך עהדא). Zwar stellt Eutychius das Sachverhältnis so dar, daß Heraklius erst bei seinem Eintreffen in Tiberias auf seinem Triumphzuge nach Jerusalem, nach seinem Siege über die Perser, mit den Juden ein Bündnis schloß, und man könnte es so fassen,

daß er ihnen Amnestie für ihre Empörung bewilligt hat. Allein dem widerspricht Eutychius selbst. Er erzählt nämlich: Als Heraklius in Jerusalem eintraf, traten die Mönche als Ankläger der Juden auf wegen deren Gemetzel an den Christen und Zerstörung der Kirchen und verlangten die Vertilgung der Juden. Als sich aber Heraklius auf sein Bündnis mit den Juden berief und den Wortbruch von sich wies, entgegneten die Mönche: Christus werde ihm die Ausrottung der Juden als Verdienst anrechnen, und, was die Menschen betrifft, so werden sie ihn damit entschuldigen, daß er zur Zeit, als er das Bündnis mit den Juden geschlossen, von ihren Untaten an den Christen noch nichts gewußt habe: excusatum etiam te habebunt homines, quod cum tibi obviam egressi muneribus te exceperint (Judaei), quod dolo ab ipsis factum, et ad culpam, quam commiserant, amoliendam. Hat also Heraklius von der Beteiligung der Juden an der Demütigung der Christen nichts gewußt, so war der Vertrag nicht ein Amnestiebrief, sondern ein freies Bündnis inter pares. Indessen ist es unglaublich, daß das, was alle Welt wußte, Heraklius unbekannt geblieben sein soll. Heraklius zieht nach Jerusalem mit dem Kreuzesholze, das die Perser früher in Jerusalem bei der Belagerung geraubt hatten, woran sich die Juden beteiligt hatten, und er soll mit ihnen ein Bündnis geschlossen haben, im Wahne, die Juden hätten sich während der vierzehnjährigen Okkupation neutral verhalten? Das ist ganz unmöglich.

Man müßte also annehmen, daß Eutychius' Bericht von dem Bündnisse des Kaisers Heraklius mit den Juden erfunden ist. Aber dagegen sprechen wieder zwei Umstände. Einmal, daß Theophanes selbst darauf hinweist in der Erzählung, daß Benjamin von Tiberias den Kaiser und sein Heer verpflegt hat. Dann beruht Eutychius' Referat auf einer faktischen Tradition. Denn infolge des Treubruches des Kaisers gegen die Juden haben die Christen von Jerusalem eine neue Fastenwoche zur Büßung der scheinbaren Sünde (nach ihrem Sinne) eingeführt. Diese Fasten, welche Heракliusfasten hieß (צום הרקל), wurde, wie Eutychius erzählt, bis in seine Zeit von den koptischen Christen beobachtet. Primam ergo jejunii septimanam ... jejunium absolutum statuerunt, in qua Heraclii gratia jejunarent ... quo remitteretur ipsi foederis sui violatio et Judaeorum caedes ... ab ovorum, casei et piscium esu in eadem abstinentes, eaque de re in omnes regiones literas scripserunt. Ac Aegypti Cophitae in hunc usque diem jejunium illud observant (das. 247). Eine solche Tradition, welche auf einem alljährlich sich wiederholenden Ritus beruht, ist ihrer Natur nach echt historisch. Ist es demnach unzweifelhaft, daß Heraklius mit den Juden Palästinas ein Bündnis geschlossen hat, so kann es nicht aus Unkenntnis ihrer Beteiligung an dem Kriege gegen die Christen geschehen sein. Die Schwierigkeiten löst aber Barhebräus' Bericht: Die Perser haben zuerst mit den Juden Frieden gemacht und später auch sie exiliert. Es muß also innerhalb der 14jährigen Okkupation Palästinas von seiten der Perser eine Sinnesänderung vorgegangen sein. Die Perser verfuhren feindlich gegen die Juden, das war Grund genug, um die Juden zu veranlassen, sich von ihnen, von denen sie so viel erwartet haben mochten, loszusagen und sich wieder dem Kaiser Heraklius zuzuwenden. Heraklius, der an vielen Punkten mit den Persern zu kämpfen hatte und sich überall nach Bundesgenossen

umsah, mochte froh sein, daß er die Juden von seinen Feinden abzog und sie in deren Feinde verwandelte. Das scheint mir die einzig mögliche Lösung zu sein, welche sämtlichen Berichten über dieses Faktum gerecht wird.

9.

Frühestes Vorkommen der Juden in Spanien und Frankreich.

Von den gehäuften Notizen, die man herangezogen hat, um das frühe Vorkommen der Juden auf der pyrenäischen Halbinsel zu beweisen, haben nur wenige Beweiskraft[1]). In Leviticus Rabba (c. 69) deutet R' Meïr „das Land der Gefangenschaft" auf Gallien und Spanien: ר' מאיר דריש וזרעך מארץ שביה מגליה ואספמיא. Indessen, da niemand für die Lesart ר' מאיר bürgen kann, so kann man streng genommen davon nicht beweisen, daß Juden in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in diesen beiden Ländern bereits angesiedelt waren. Die übrigen Stellen, wo im Talmud oder Midrasch אספמיא vorkommt, beweisen für die Sache gar nichts. Denn entweder bezeichnet das Wort die weiteste Entfernung des Kontinents, gewissermaßen das finis terrae, oder es ist korrumpiert aus אפמיא=Apamea in Syrien oder Chaldäa. Der Beweis von der Notiz aus dem Talmud, daß ein Exilarch R' Isaak von קורטובא nach אספמיא gereist und dort gestorben ist, und man in Babylonien über die Indentität der Person verhandelt hat, beweist nur die logische Beschränktheit desjenigen, der ihn zuerst aufgestellt: יצחק ריש גלותא ... הוה קאזיל מקורטובא לאספמיא ושכיב שלחו מהתם ... מי חיישינן לתרי יצחק (Jebamot 115b). Wie kommt ein babylonischer Exilarch nach Spanien? Und was soll das bedeuten: Er reiste von Cordova nach Spanien? Und wie hat man über den Befund des Verstorbenen in Spanien ein Verhör in Babylonien aufnehmen können? Hier, wie an mehreren Stellen, haben spanische Kopisten, die bei קורטובא an die ehemalige spanische Hauptstadt Cordova erinnert wurden, aus אפמיא gemacht אספמיא. Der babylonische Exilarch ist nicht von Cordova nach Spanien, sondern von Corduene (in dem karduchischem Gebirge) nach Apamea in Mesene oder Südbabylonien gereist und dort gestorben[2]).

Es bleiben also nur drei, allerdings nicht sehr kräftige Beweise für den frühesten Aufenthalt der Juden in Spanien. Der Apostel Paulus schrieb an die judenchristliche Gemeinde von Rom von Korinth aus: er werde auf seiner Reise nach Spanien auch zu ihnen kommen (Römerbrief 15, 24, 28): *ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, (ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς)*[3]) *ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν.* Es muß also, wenn der Brief echt paulinisch ist, damals bereits jüdische Gemeinden in Spanien gegeben haben. Denn Paulus reiste nur dahin, wo Juden wohnten oder, was auf dasselbe hinausläuft, wo

[1]) [Vgl. jedoch hierüber Harkavy in RdÉJ. V, S. 203 und in Sichron la-Rischonim II, St. Petersburg 1900, S. 36—39, und bei Rabbinowitz a. a. O., S. 403, Anm. 125.]

[2]) [Vgl. den Erklärungsversuch bei Schor, Einleitung zur Edit. von Juda Barsilaïs S. ha-Ittim, S. X—XI, Anm. 5.]

[3]) [Die hier eingeklammerten Worte sind in den edd. nicht nachweisbar.]

unter den Heiden das Judentum durch Vermittelung der Juden bereits einigermaßen bekannt war, und wo er Anknüpfungspunkte für seine Heilslehre, die er auf Abraham zurückführte, zu finden hoffte. Daraus würde folgen, daß schon im Anfang der christlichen Zeit Juden in Spanien ansässig waren. Den zweiten Beweis liefert das Targum zu den Propheten, das zwischen 330 und 600 verfaßt wurde. Es erklärt nämlich „die Verbannten Jerusalems in Sepharad" durch „die Verbannten in Spanien" וגלות ירושלם די באספמיא (zu Obadia V. 20). Der dritte Beweis ist aus dem Seder Olam Suta (verfaßt um 806), welches berichtet, daß Vespasian viele Israeliten nach Spanien verbannt hat: בא אספסינום והחריב הבית והגלה את ישראל לאספמיא (ובתים הרבה מבית דוד ויהודה). Die eingeklammerten Worte sind wohl als Zusatz eines spanischen Kopisten zu betrachten, der dadurch die Abstammung jüdisch-spanischer Familien vom Hause Davids begründen wollte (vgl. darüber Rapoport, Erech Millin, S. 156 ff.). Aus kirchengeschichtlichen Notizen erfahren wir, daß zur Zeit des illiberitanischen Konzils (vor 320) schon Juden in Südspanien vorhanden waren und Einfluß auf die christliche Bevölkerung übten, so daß das Konzil sich veranlaßt sah, zu warnen: possessores (terrae) non pateantur fructus suos quos a Deo percipiunt, cum gratiarum actione a Judaeis benedici. — Über den frühen Aufenthalt der Juden in Gallien haben wir keine Spur. Denn in dem Bericht, daß R'Akiba in גליא war: אמר ר' עקיבא כשהלכתי לגליא, darf גליא nicht als das eigentliche Gallien, sondern muß als Gallien in Kleinasien gefaßt werden, wie Fürst im Orient richtig verstanden hat[1]).

10.

Das jüdisch-himjaritische Reich, die Tobba und die Kriege des Dhu-Nowas.

I.

Als zuerst aus einigen dürren historischen Notizen das Faktum festgestellt wurde, in Südarabien hätten jüdische Könige geherrscht, klang es den beschränkten Rationalisten des vorigen Jahrhunderts wie ein Ammenmärchen, das kaum die Mühe der Erforschung lohnte. Durch den unermüdlichen Orientalisten Pococke gewann das Faktum mehr historische Konsistenz, aber es zerrann wieder in der Luft chronologischer Unbestimmtheit. Pococke versetzte nämlich die Bekehrung des jüdisch-himjaritischen Königs, — auf eine schlechte arabische Quelle vertrauend — sieben Jahrhunderte vor Mohammed, also um 130—80 der vorchristlichen Zeit, etwa in die Epoche der Hasmonäer. Der geniale Sylvestre de Sacy, der Begründer einer wissenschaftlichen Richtung in der arabischen Literaturgeschichte, hat in seiner gelehrten Abhandlung: mémoire sur divers événements de l'histoire des Arabes avant Mahomet (mémoire de l'academ e des inscriptions, T. 48, p. 484—763) mehr Licht über dieses interessante Faktum verbreitet, reiche Quellen dafür zugänglich

[1]) [Es ist aber doch wohl anzunehmen, daß bereits mit den Römern Juden nach Gallien gekommen sind.]

gemacht und es dem historischen Gesichtskreise näher gerückt. De Sacy hat von den sieben Jahrhunderten drei eliminiert und die Begebenheit um 220—238 der christlichen Zeit versetzt, in die Zeit des Sturzes des Partherreiches. Aber auch dieses chronologische Datum ist viel zu hoch angesetzt. Denn dann müßte das jüdisch-himjaritische Reich bis zu seinem Untergang unter dem letzten König Dhu-Nowas (beiläufig im Anfang des 6. Jahrhunderts) drei Jahrhunderte bestanden haben, und dann müßten wir mehr Nachrichten in den jüdischen Quellen darüber haben. Noch auffallender als jene Schwierigkeit, die man darin gefunden hat, daß Josephus nichts von diesem Reiche zu erzählen weiß, wenn es zur Hasmonäerzeit bestanden haben sollte, wäre es, warum die talmudischen Nachrichten Stillschweigen darüber beobachten! So ganz ohne Verkehr standen die babylonischen Juden mit der arabischen Welt keineswegs. Der Talmud weiß manches von den Arabern unter dem Namen טייעא (= טייא = Stamm Tai) zu erzählen, sogar von ihren Festeszeiten, daß sie nicht fixiert sind. R. Levi, ein Jünger R. Jochanans (250—300), berichtet vieles über Arabien und seine Sprache. Und Jemen war nicht für die palästinensische und babylonische Welt verschlossen, sondern dem Weltverkehr geöffnet. Warum sollte den Juden während der Amoräerepoche diese für sie so schmeichelhafte Tatsache nicht zu Ohren gekommen oder von ihnen ignoriert worden sein? Ist man schon aus diesem Grunde berechtigt, an der Existenz des jüdisch-himjaritischen Reiches während der talmudischen Zeit zu zweifeln, so treten noch andere Momente dagegen auf, welche durch das jetzt zugänglich gemachte Kitâb al-Aghani von Abulfarag Alisfahani (um 950) die Zeit der Bekehrung des himjaritischen Königs zum Judentum ganz bestimmt zu Ende des fünften oder im Anfang des sechsten Jahrhunderts fixieren.

Perron, Professor der Chemie und Physik in Kairo und gründlicher Kenner der arabischen Literatur, hat durch kritische Beleuchtung und reiche Zusammenstellung der Quellen die Frage über den chronologischen Anfang des jüdisch-jemenitischen Reiches zum endgültigen Abschluß gebracht in einer großen Abhandlung (im Journal asiatique, Jahrg. 1838, Octobre-Novembre, S. 353—85 und 434—664). Die Abhandlung lautet: sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, de l'époque du petit Tobba, du siège de Médine et de l'introduction du Judaïsme dans le Jemen. Die Beweise Perrons für die spätere, sozusagen nachtalmudische Zeit des jüdisch-himjaritischen Reichs, welche zugleich für die kurze Dauer desselben gelten können, sind so unerschütterlich, daß Herr Caussin de Perceval, der sie nicht anerkennen mochte, in seiner Geschichte der Araber in viele Ungereimtheiten geriet. Da das Faktum für die jüdische Geschichte interessant ist und nicht ohne Einfluß auf die Geschichte der Juden in Arabien im allgemeinen blieb, so will ich hier Perrons Hauptbeweise aufführen und noch andere Beweise hinzufügen, welche das Resultat erhärten können.

1. Das Kitâb al-Aghani, welches alte historische Traditionen treu wiedergibt, berichtet, die Frau, welche den die Stadt Jathrib belagernden König Tobba — denselben, der infolge dieser Belagerung von zwei jathribensischen weisen Juden bekehrt, das Judentum annahm, — den jüngeren Tobba — mit frischem Wasser in seiner Krankheit labte, und die er reichlich belohnte, ich sage, diese Frau mit Namen Fakha, lebte bis zum Erscheinen des

Islam: חדר אלאסלאם אדרך. Also sie lebte noch entweder zur Zeit der Hegira 622 oder zur Zeit von Mohammeds erstem Auftreten in Mekka 612. Mag Fakha noch so alt geworden sein, so kann sie doch keineswegs um 320 gelebt haben, wohl aber um 500. Folglich nahm Tobba, der himjaritische König, erst um 500 das Judentum an.

2. Noch schlagender ist folgender Beweis. Der Jathribener, welcher seine Landsleute zum Widerstand gegen diesen Tobba aufstachelte, war (nach dem Kitâb al-Aghani und Ibn-Ischak's Sirât ar-Rasûl) der Ausite Ochaichah (אחיחה) Ibn-G'ulah, zugleich Krieger, Waffenhändler, Wucherer und Dichter. An die Erzählung von Ochaichah knüpft das Kitàb al-Aghani die Geschichte von Tobba, der Belagerung von Jathrib, der Bekehrung des Tobba zum Judentum, der Reise der zwei jüdischen Weisen nach Himjara und der Einführung des Judentums im himjaritischen Reiche. Sobald die Lebenszeit dieser Persönlichkeit fixiert wird, ist hiermit zugleich das Datum für das in Frage stehende Faktum gefunden. Nun hatte Ochaichah eine Frau Salma, welche historisch wichtig für die Araber wurde. Salma verließ nämlich ihren Gatten und wurde Mohammeds Urgroßmutter von. Haschim. Die Genealogie ist Haschim, Abdulmuttalib, Abdallah, Mohammed. Hier stehen wir auf festem chronologischen Boden. De Perceval selbst, der das späte Datum von der Einführung des Judentums in Himjara bestreitet, setzt nach Vergleichung der arabischen Genealogieen die Heirat von Hischam und Salma 495 (histoire des Arabes T. I, p. 259). Also um diese Zeit lebte Salmas erster Gatte Ochaichah und mit ihm der Proselyten-König Tobba. Die Frage kann nur sein, ob die Belagerung Jathribs vor oder nach Salmas Scheidung von Ochaichah stattfand, je nachdem würde das fragliche Faktum vor oder nach 495 anzusetzen sein[1]).

[1]) De Perceval kann die Augen vor diesem gewichtigen Beweise nicht verschließen. Er selbst setzt die Belagerung Jathribs von einem Könige Abu-Kariba um das Ende des 5. Jahrhunderts. Nur reißt er diese Begebenheit aus dem Zusammenhang mit der Bekehrung des Königs zum Judentum, d. h. aus dem Pragmatismus, welchen sämtliche arabische Quellen über diese Zeit haben. Auch ist er im Zweifel, ob dieser Abu-Kariba identisch ist mit dem Proselyten Tobba. Seine Worte sind: (a. a. O. II, 654): L'Aboù-Kariba (qui entreprit l'expédition contre Jathrib) était-il un roi de Yaman? C'est une question, qu'il m'est impossible de résoudre. Tout ce qu'il me parait constant, c'est que les détails que je vais exposer appartiennent à la fin du cinquième siècle à l'an 495 environ, bien que la légende arabe d'où je les tire les lie avec l'introduction du judaïsme dans les Yaman. Aber nicht bloß diese Legende, d. h. das Kitab al-Aghani, sondern auch Tabari und andere verbinden die Belagerung Jathribs mit dem Proselytentum Tobba Abu Karibas. Um nicht von diesem Beweise erdrückt zu werden, muß de Perceval zu einer ganz grundlosen Unterscheidung Zuflucht nehmen. Je crois, bemerkt er (I, S. 92, Note 1), qu'il y a eu deux entreprises formées contre Jathrib par des rois différents, et à un long intervalle l'une de l'autre Les historiens auront confondu les détails des deux sièges. Aber das heißt nicht Kritik üben, wenn man sich mit sämtlichen Gewährsmännern in Widerspruch setzt. Alle diese wissen nur von einer einzigen Expedition gegen Jathrib, und diese lassen sie von einem himjaritischen Könige Tobba Abu-Kariba unternehmen. Daher ist es auch falsch, was dieser Geschichtsforscher (II,

3. Tabari (bei de Sacy), einer der ältesten arabischen Geschichtsschreiber, gibt diesem Tobba drei Söhne: Hassan, Amru und Zorah oder Zerah. Den letzten identifiziert er mit dem letzten jüdisch-himjaritischen Könige Dhu-Nowas. Wenn also Tobbas Sohn bereits im Jahre 521 König war (siehe weiter unten), so kann doch sein Vater unmöglich um zwei Jahrhunderte früher gelebt haben, sondern höchstens einige Jahrzehnte. Maßudi, der zuverlässigste arabische Geschichtsschreiber, stimmt damit zum Teil überein; er weicht nur darin von Tabari ab, daß er Dhu-Nowas als Sohn Zorahs, also als Enkel Tobbas, darstellt; דו נואס בן זרעה בן תבע אלאצגר (bei Schultens historia Joctanidarum). Tobba der Jüngere ist aber eben der zum Judentum übergetretene. Auf die anderen minder schlagenden und weitläufigen Beweise, die Perron aufstellt, kann hier nicht eingegangen werden. Man kann aber noch andere Beweise hinzufügen.

4. Der Philosoph Abu-Ali Ibn-Miskawaih setzte diesen Tobba in die Zeit des persischen Königs Kavâdh, über dessen Heer er einen Sieg davontrug: וקאל אבו עלי אבן מסכויה אן מלך אלפרס יום דלך הו קבאד ואן אלמלך אלדי עזאה מן מלך חמיר הו תבע ואלד חסאן (zitiert von Nowaïr bei Schultens historia Joctanidarum p. 66). Die Nachricht scheint Maßudi anzugehören; denn Ibn-Khaldûn teilt in seinem Namen dasselbe mit, daß Abu-Kariba, d. h. eben Tobba, Kavâdh besiegt hat (bei de Perceval I, 91). Nun, Kavâdhs Regierungszeit ist bis aufs Jahr ermittelt 492—531. Der erste jüdisch-himjaritische König gehört also dieser Zeit an. De Perceval will diesem Beweise die Spitze abbrechen. Er meint, dieser Kavâdh, Zeitgenosse des Abu-Kariba, sei nicht identisch mit dem König Kavâdh, sondern ein bloßer persischer Prinz gewesen (das.): l'un des chefs arsacides, nommé Cobad — qu'il ne faut pas confondre avec le monarque sassanide Cobâd — fut défait par l'armée himjarite. Ich weiß nicht, wie die Stelle im Original bei Maßudi lautet, bei Nowaïr lautet sie, wie wir gesehen, daß dieser Kavâdh der König von Persien war, der 492—531 regierte.

5. Tabari und Maßudi erzählen, daß Tobba seinen Neffen, den Kenditenhäuptling Harith Ibn-Amru Almaksur, zum König über die Maadditen gemacht hat. Maßudi fügt hinzu, Harith war Herrscher von Hira, Mekka und Medina gewesen: פמלך (תבע) אבן אחתה אלחרת בן עמרו — אלכנדי עלי מעד והו צאחב אלחירה אלמכה ואלמדינה (bei Schultens a. a. O., Ibn-Khaldûn bei de Perceval I, 118, II, 268). Abulfeda gibt an, daß Harith ebenfalls Jude geworden sei: תם מלך בעדה אבן אחתה אלחרת בן עמרו ותהוד אלחרת (Pocock, specimen historiae arab. ed. White p. 427). Nun ist dieser Kenditenfürst Harith historisch bekannt; seine Geschichte ist verwickelt mit der des Perserkönigs Kavâdh und mit Almondhir von Hira. De Perceval selbst setzt ihn 495—524 (a. a. O. II, 286). Ibn-Alkindi stellt indessen die Verwandtschaft Hariths mit dem Königshause Tobbas ein wenig anders dar (bei de Perceval I, 117 f.).

6. Wenn man die Quellen mit kritischem Auge betrachtet, so zeigt sich noch dazu, daß eigentlich keine Differenz in bezug auf das Datum der Einführung des Judentums in Jemen stattfindet. Ehe ich aber daran gehe, die

S. 653) darüber aufstellt. Peut-être s'agit-il d'un prince Abou-Carib dont parle Procope sous le nom Ἀβοχάραβος. Kurz, de Perceval verfährt bei diesem Punkte sehr unkritisch.

Ausgleichung zu treffen, müssen die Namen des betreffenden Tobba ermittelt werden, weil es mehrere Tobbas gegeben hat, nach den meisten arabischen Quellen drei, einen ältern, mittlern und jüngern, nach andern noch viel mehr. Dieser Tobba nun, an den die Tatsache von dem jüdisch-himjaritischen Reiche geknüpft wird, hieß nach dem Kitâb al-'Ikd (zitiert von Perron a. a. O. S. 407): Tobba der Jüngere mit dem Hauptnamen Assad, dessen Kunje Abu-Kariba, und dessen Beiname Tobban war: תבע אלאצגר וסׄמי אסצׄא תבאן (nach Perron: והו אבו כריב בן כלׄיכרב מלׄכיכרב). Da dieser Tobba Assad Abu-Kariba einen Sohn Hassân hatte, der nach ihm regierte, so kann er, der arabischen Sitte gemäß, auch אבו חסאן — (Abu-Hassân) genannt worden sein. In der Tat nennt Hamdun (bei Nowaïr, Schultens a. a. O.) einen Tobba Abu-Hassân. Bedenkt man, wie oft in der arabischen Geschichte von Tradenten und Kopisten Abu und Ibn verwechselt wurden, so kann es uns nicht wundern, wenn man demselben Tobba einen Vater Hassân (statt Maliki-Kariba) gegeben und dadurch die Reihenfolge verschoben hat. Dieser Wirrwarr zeigt sich bei Hamza al-Issahani, der den Tobba, welcher das Judentum eingeführt, folgendermaßen aufführt: תבע בן חסאן בן תבע בן מליכרב — והו תבע אלאצגר אחד אלתבאבעה אנה אנצרף אלי אלימן מע אלחבריין ותהוד ודעא אלנאס אליה (Hamza hispanensis, ed. Gottwald, p. 131). „Tobba, Sohn Hassâns, Sohn Tobba's, Sohn Malikaribas, und das ist Tobba der jüngere, der letzte der Tobbas, derselbe, der nach Jemen mit jüdischen Weisen zurückkehrte, das Judentum annahm und die Menschen dazu aufrief." Man braucht nur die Namenverwechslung zu rektifizieren, und man hat bei Hamza dieselbe Nachricht, wie bei Tabari, Maßudi und Ischak Issahani. Dadurch schwindet der Zweifel, dessen de Perceval nicht Herr werden konnte (I, 108 f.).

Sahen wir auf der einen Seite dadurch eine Verwirrung entstehen, daß statt des einen Proselytenkönigs zwei angenommen wurden, Abu-Kariba Ibn-Malikariba und Tobba Ibn-Hassân, so wurde auf der andern Seite die Verwirrung noch größer, indem zwischen den ersten jüdischen König von Himjara und seine Söhne mehrere Könige eingeschoben wurden. Diese Könige waren weiter nichts als Vasallenhäuptlinge mit dem Titel Kail und Dhu, welche neben den Königen herrschten. Die Annalisten Hamza und Abulfeda haben aber daraus selbständige Könige gemacht und sie mit einer bestimmten Regierungsdauer den Häuptlingen angereiht. So z. B. der Kenditenhäuptling Harith, von dem Maßudi erzählt, Tobba habe ihn über die Maadditen zum Könige eingesetzt, wird von Abulfeda zum Nachfolger eines himjaritischen Königs gestempelt: תׄם מלך בעדה אלחרתׄ. De Sacy und de Perceval selbst streichen einen Namen, Rabia Ibn-Nasr, den einige arabische Annalisten zum Nachfolger Tobbas Abu-Kariba machen, aus der Reihenfolge der himjaritischen Hauptkönige und nehmen mit Recht an, daß er bloß ein Fürst mit dem Titel Kail war (mémoire de l'Académie a. a. O. p. 560 f. und histoire des Arabes I, 99). Nach Maßudi folgten auf den ersten Proselytenkönig zuerst sein Sohn Hassân und dann sein Sohn Amru; Hamza schiebt aber dazwischen einen Morthad, dessen Sohn Waliah (oder Wakiah) und sogar einen König Abraha (oder Ibrahim) Ibn-Alasbah אברהים בן אלאצבח, der einer späteren Zeit angehört. Denn

Abraham hieß der Äthiopier, der nach Dhu-Nowas (nach 530) regierte und Alasbah ist kein anderer, als der äthiopische Negus Elesbaa (wovon weiter), der gegen Dhu-Nowas Krieg geführt und Abraham zum Vasallenkönig eingesetzt hat. De Perceval hat alle diese Namen als Hauptkönige von Himjara aufgeführt, ohne auch nur eine Spur von Kritik zu üben. Er hätte die Manier der arabischen Annalisten und namentlich Hamzas kennen sollen, eine Menge Königsnamen aufzuführen und ihnen sogar eine unmögliche Regierungsdauer zu geben.

Während auf diese Weise alles für die Annahme spricht, daß Tobba-Abu-Kariba zu Ende des fünften Jahrhunderts lebte: sein Sieg über Kavâdh, seine Zeitgenossenschaft mit Ochaichah und noch anderes, spricht nur ein einziges Moment dagegen, nämlich die Nachricht Hamzas, daß dieser Tobba Zeitgenosse des Gründers der Sassanidendynastie Ardaschir gewesen sei. Darauf haben de Sacy und de Perceval die Chronologie der himjaritischen Könige gegründet. Aber wer bürgt für die Authentizität dieser Nachricht? Hamza ist kein zuverlässiger Gewährsmann und verdient um so weniger Glauben, wenn er Tabari und Maßudi gegen sich hat. Zwar bemerkt Hamza, er habe in einer alten Geschichte von Jemen gelesen, daß Amru Dhul' Awad Zeitgenosse Schaburs I., Königs von Persien, war (ed. Gottwald 130 f.). Aber die Identität von Amru Dhul'-Awad mit Amru, dem Sohne Tobbas Abu-Kariba, muß erst kritisch erwiesen werden, was kaum möglich ist. So weit also in der dunkeln Epoche Gewißheit erzielt werden kann, ist das von Perron aufgestellte Resultat als sicher anzunehmen, daß der erste jüdische König von Jemen um 500 gelebt, und daß das jüdisch-himjaritische Reich nicht länger als drei Jahrzehnte gedauert hat. Daher die Dürftigkeit der Nachrichten darüber in außerarabischen Quellen.

Wenn übrigens die arabischen Annalisten angeben, daß das ganze Land Himjara infolge Tobbas Bekehrung das Judentum angenommen hat, ותהודת מעה חמיר, so ist das eine jener Ungenauigkeiten, die bei arabischen Schriftstellern nicht selten sind. Aus Prokops Nachrichten erfahren wir, daß es noch unter dem letzten jüdischen Könige eine heidnische Bevölkerung in Himjara gegeben hat (Procopius de bello persico I, 26, p. 104): *ἐπειδὴ Ὁμηριτῶν τῶν ἀντιπείρας ἠπείρῳ Ἐλλησθεαῖος ἔγνω πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ δόξαν τὴν παλαιὰν σέβοντας, ἣν δὲ καλοῦσιν Ἑλληνικὴν οἱ νυν ἄνθρωποι κτλ.* Sicherlich haben während des Bestandes des jüdisch-himjaritischen Reiches einige nichthimjaritische Stämme ebenfalls das Judentum angenommen. Ibn-Kutaiba, einer der ältesten arabischen Chronographen, berichtet: „Das Judentum war verbreitet im Stamme Himjar, im Stamme der Benu-Kinanah, der Benu Al-Harith Ibn-Kaab und der Kenda (Ibn-Cutaiba ed. Wüstenfeld p. 209; vgl. Pococke, specimen, 140 und Chwolson, die Ssabier, II, 404, wo eine Notiz von Dimeschki mitgeteilt wird, daß die Benu-Kinanah zuerst dem Mondkultus gehuldigt und dann das Judentum angenommen haben: וכנאנה כאנת תעבד אלקמר תֹם תהודת). — Die Nachricht, daß unter den Kenditen das Judentum verbreitet war, stimmt mit der oben gegebenen Notiz, daß Harith, Häuptling der Kenditen, unter Tobba Abu-Kariba sich zum Judentum bekannt hat. Die Kinanah waren mit den Koreischiten stammverwandt und wohnten in der Nähe Mekkas (vgl. de Perceval I, 193 f., II, S. 688).

II.

Da das jüdisch-himjaritische Reich nur von kurzer Dauer war, so kann es höchstens auf Abu-Karibas Enkel übergegangen sein. Wie schon oben angegeben, nimmt Tabari drei Söhne desselben an: Hassân, Amru und Zorah (oder Zerah). Der letzte erhielt von einer Burg den Beinamen Dhu-Nowas, und das ist sein geschichtlicher Name geworden. Maßudi dagegen gibt Dhu-Nowas als Zorahs Sohn aus. Vor ihm regierte aber nach Übereinstimmung sämtlicher Quellen Lachiatha Janûf, der von den Ohrringen, die er zu tragen pflegte, Dhu-Schanatir hieß[1]). Er wird von sämtlichen Quellen als Usurpator bezeichnet. Ob Hassân und Amru sich zum Judentume bekannten, wird nicht berichtet. Dhu-Schanatir war gewiß nicht Jude, da er ganz offen Päderastie trieb, wie sämtliche Gewährsmänner berichten. Dhu-Nowas war aber, wie aus seiner Geschichte erhellt, Jude mit seinem ganzen Wesen. Auch der Name Jussuf, den er annahm, spricht dafür: Tabari (bei Schultens S. 108): זרעה די נואס אחר מלך חמיר ותהודת מעה חמיר וסמי יוסף.
Die jüdische Geschichte interessiert eigentlich nur der letzte jüdisch-himjaritische König Dhu-Nowas, über dessen Leben und Taten die Quellen reichlich fließen; aber neben dem Tatsächlichen kommen auch viele Entstellungen und Übertreibungen vor, welche die Kritik eliminieren muß. Auch die Data seiner Regierungsdauer und seiner Taten sind bisher noch nicht kritisch genau festgestellt worden. De Perceval läßt ihn regieren von 490 bis 525. Das erste Datum hängt mit seiner fehlerhaften Chronologie der himjaritischen Dynastie überhaupt zusammen, das Datum 525 wird aber durch authentische Zeugnisse widerlegt. Nach meiner Auffassung regierte Dhu-Nowas von ungefähr 520 bis 530[2]).

Um zu einer Gewißheit zu gelangen, muß man die verschiedenen Vorfälle in Dhu-Nowas' Regierungszeit und die Quellen, welche darüber berichten, voneinander unterscheiden. Das erste Stadium bildet Dhu-Nowas' Krieg mit einem König von Auxum. Die Hauptquellen darüber sind Johannes von Asien oder von Ephesos und Malalas, von denen einer vom andern abhängig ist, und zwar wahrscheinlich Malalas vom ersteren. Aus Malalas' Bericht haben geschöpft Theophanes, Nikophorus Kallistus und Cedrenus, wie sich auf den ersten Blick zeigt. Die Angaben der drei letzteren haben also für uns keinen geschichtlichen Wert. — Das zweite Stadium ist Dhu-Nowas' Krieg gegen die Christen von Nagaran. Hier ist die Quelle das Sendschreiben des Bischofs Simeon von Bet-Arscham an den Abt Simeon von Gabula und einige Notizen bei arabischen Autoren. Die übrigen Quellen, Johannes von Asien und das Marthyrologium des Metaphrastes, überbieten nur Simeons Übertreibungen und haben gar keinen historischen Wert. — Das dritte Stadium ist der Krieg des äthiopischen Königs gegen Dhu-Nowas. Hierbei ist Procop, Zeitgenosse der Begebenheiten und vorurteilsloser Erzähler, Hauptquelle und neben ihm über das Detail des Krieges Johannes von Asien und arabische Notizen. Die Forscher haben diese drei Stadien nicht voneinander unterschieden und sind daher in arge Konfusionen geraten. Die Annotatoren zu Malalas und Theophanes haben

[1]) [Vgl. jedoch S. 86, Anm. 4.]
[2]) [Vgl. jedoch Hirschfeld in RÉJ. VII, S. 175, Anm. 1 für die Ansicht von Caussin de Perceval.]

Widersprüche gefunden zwischen den Angaben dieser Chronographen und Procops Bericht, wo gar keine sind, weil deren Berichte nicht einen und denselben Vorfall zum Inhalte haben. Wir wollen diese drei Stadien näher entwickeln.

A. Der Syrer Johannes von Asien und der Gräkosyrer Malalas berichten aus einer älteren Quelle folgendes: „Der jüdische König von Himjara hat römische (byzantinische) Kaufleute, welche durch seine Länder zogen, ergreifen und hinrichten lassen dafür, daß „die Christen in den römischen Ländern die Juden ihrer Länder mißhandelten und viele von ihnen töteten." Dadurch wurde der indisch-äthiopische Handelsverkehr unterbrochen. Der jüdisch-himjaritische König heißt in diesen beiden Quellen und in den von ihnen abhängigen Dimianos, Diminn, Damianos, Dimnos und Dunaan. Johannes von Asien bei Assemani bibliotheca orientalis T. I, p. 359: תאגרא דין דרהומיא . . . כד עבדין באתרותא דהמיריא למעאל לאתרותא דהנדויא למתתגרו בהו איך דבעידא. רלה מלך דימינוס (דימיון) . . . ולבך אנון וקטל אנון ובז כלה תאגורתהון כד אמר „דמטול לם דבאתרותא דרהומיא כריסטינא בישאית שחקין ליהודיא דאית באתרותהון וקטלין לסגיאא מנהון מטולהדא לם להלין קטל אנא" . . . ובטלת תאגרותא גויתא דהנדיא ודכושיא. Wörtlich damit übereinstimmend lautet es bei Malalas (Chronographia I, 433): *τῶν οὖν πραγματευτῶν (Ῥωμαίων) εἰσελθόντων εἰς τὴν χώραν τῶν Ἀμεριτῶν (Ὁμηριτῶν) ἐπὶ τὸ ποιήσασθαι πραγματείαν, ἐγνωκὼς Δίμνος* (Theophanes *Δαμιανὸς*) *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἀμεριτῶν ἐφόνευσεν αὐτοὺς καὶ πάντα τὰ αὐτῶν ἀφείλετο· λέγων ὅτι οἱ Ῥωμαῖοι οἱ Χριστιανοὶ κακῶς ποιοῦσι τοῖς Ἰουδαίοις ἐν τοῖς μέρεσιν αὐτῶν καὶ πολλοὺς κατ᾽ ἔτος φονεύουσι . . . καὶ ἐκ τούτων ἐκωλύθη ἡ πραγματεία.* So weit klingt die Nachricht durchaus historisch. Damianos oder Dimianos ist der jüdisch-himjaritische König Dhu-Nowas. Auch das, was die beiden Quellen weiter von den Folgen erzählen, hat einen historischen Anstrich, daß ein Nachbarkönig (Aidug, Andan, Adad) ungehalten über die Störung des Handelsverkehrs war und Damianos den Krieg erklärt habe, daß derselbe einen Sieg über ihn errungen und infolgedessen das Christentum angenommen habe. Das alles kann geschichtlich sein. Man hat in der Voraussetzung, daß der Nachbarkönig der Negus von Äthiopien gewesen sei, diesen Zug unhistorisch gefunden, da die äthiopischen Könige lange vor dieser Begebenheit sich zum Christentume bekannten. Allein, beide Quellen sprechen gar nicht von dem Beherrscher von Äthiopien, sondern von einem Könige, der in einem der sieben Reiche „von Indien und Äthiopien" herrschte: *Ἰνδῶν καὶ Αἰθιόπων . . . βασιλεία ἑπτά* — מלכותא דהנדיא ודכושיא שבע. Den König, der über Damianos gesiegt hat, (Aidug), nennen die Quellen bald den indischen, bald den äthiopischen. Malalas: *Αὐξουμίτων βασιλεὺς*; Johannes von Asien bald: מלכא דהנדו גוותא דשמה הוא אידוג, bald: אידוג מלכא דכושיא. Aidug war wohl nichts anderes als einer der Vasallenkönige, welche sich unter Hassân, dem Sohne des Abu-Kariba, von dem himjaritischen Reiche unabhängig gemacht haben. De Perceval nach arabischen Quellen: Hassan ne parvint pas à reconstituer l'unité de l'empire himyarite. Les Cayl et les Dhou maintinrent contre lui leur indépendance, et le morcellement du pouvoir ne fit que s'accroître pendant son règne (histoire des Arabes I, 119). Nur der eine Zug in diesen gleichlautenden Erzählungen ist sicherlich falsch, daß

Aidug den himjaritischen König Damianos oder Dhu-Nowas auch zum Gefangenen gemacht und hingerichtet, und daß sich dann ein anderer König von Himjara aufgeworfen hat. Dhu Nowas regierte noch lange nach diesem Vorfalle. Das Jahr dieses Krieges gibt nämlich Johannes von Asien genau an: Das vierte Jahr des Justin oder das seleuzidische Jahr 832, d. h. das christliche 521. Den Eingang der Erzählung; בה הכיל בזבנא הנא גדש דנהוא קרבא למלכא דהנדיא bezieht Assemani mit Recht auf das genannte Jahr. In Malalas' Text fehlt jetzt die Datumangabe. Theophanes und Cedrenus setzten aber drolligerweise das Faktum in das sechzehnte Jahr Justinians, was jedenfalls falsch ist. Wir haben hierdurch also die Gewißheit, daß Dhu-Nowas bereits im Jahr 521 regierte.

B. Das zweite Ereignis in Dhu-Nowas' Leben ist sein Krieg gegen Naǵaran, dessen christlichen Fürsten und Bevölkerung. Ich habe oben das Sendschreiben des Bischofs Simeon von Bet-Arscham (in Assemani bibl. orient. I, 364 f.) als Hauptquelle dafür angegeben, ich muß aber diese Angabe dahin beschränken, daß nicht sein ganzer Inhalt historisch ist. Das Sendschreiben besteht nämlich aus vier Bestandteilen. — a) Die erste Partie bildet den Eingang und die Beschreibung von Simeons und seiner Begleiter Reise, bis sie in das Lager des Mondhir, Königs von Hira, gekommen sind. Da seien ihnen heidnische Araber aus den Stämmen Tai und Maadd begegnet und hätten ihnen zugerufen: „Was wollt ihr (Christen) nun anfangen, da euer Christus vertrieben ist aus dem Lande der Römer, Perser und Himjariten": פגעין הוו בן טייא חנפא ומעדיא ואמרין הוו לן: דמנא אית לכון דעבדיתון דהא משיחא דלכון אתטרד מן רהומיא (?) ופרסיא וחמיריא. — b) Die zweite Partie bildet ein Schreiben des jüdisch-himjaritischen Königs an den König Mondhir, worin er ihm folgendes anzeigt: Er habe die Regierung von Himjara angetreten, weil der christliche König, den die Äthiopier eingesetzt, gestorben sei, und ein christlicher Nachfolger sich nicht zu behaupten vermöchte. Er, der jüdische König, habe sämtliche Christen gezwungen, Juden zu werden, habe 280 Priester hinrichten lassen, habe ihre (?) Kirchen in eine Synagoge verwandelt, habe die Stadt (Naǵaran) mit 22000 Soldaten belagert, habe den Einwohnern zwar einen Eidschwur geleistet, aber mit dem Vorbehalt, ihn zu brechen, weil er gegen Christen und Feinde nicht Wort zu halten brauche, er habe ferner alle ihre Habe eingezogen, die Gebeine eines Bischofs geschleift, eine Kirche mit allen Personen darin verbrennen lassen.. Er habe darauf die übrigen gezwungen, Christus zu verleugnen, sie seien aber standhaft im Glauben geblieben. Ihr Oberhaupt habe ihn, den König, beschimpft und gekränkt, dafür habe er sämtliche Große der Stadt hinrichten lassen. Auch die Frauen habe er zur Verleugnung ihres Christenglaubens mit Strafandrohung aufgefordert, aber die Fürstin Rumi habe sie znr Standhaftigkeit ermahnt. Es folgt dann eine lange Rede der königlichen Märtyrerin an die Frauen von Naǵaran. Dadurch ermutigt, hätten sämtliche Frauen den Märtyrertod erlitten. Dieses alles schreibt der jüdische König selbst. Der Zweck seines Schreibens an Mondhir sei gewesen, ihn aufzufordern, auf dieselbe Weise gegen die Christen zu verfahren.

c) Die dritte Partie des Sendschreibens des Bischofs Simeon bildet die Aussage eines Boten. Der Gesandte des christlichen Königs von Himjara

habe bei der Nachricht von der Christenverfolgung einen Boten nach Himjara gesendet, um Genaueres über die Vorfälle zu erfahren. Der zurückgekehrte Bote habe erzählt, 340 Große (דורבנא) mit ihrem Häuptling an der Spitze (Arethas ben Kaleb) seien aus der Stadt (Nagaran wahrscheinlich) vor dem jüdischen König erschienen, wohl um wegen Aufhebung der Belagerung zu unterhandeln. Der jüdische König habe hierauf den christlichen Häuptling mit den Worten angefahren: „Du hast dich wohl auf Christus verlassen, daß du dich gegen mich empört hast!“ דאתתלת לך על משיחא דתמרד עלי. Er habe ihn ferner aufgefordert, das Christentum abzuschwören. Arethas habe aber eine lange Standrede voller Grobheiten gegen den jüdischen König gehalten und habe seine Genossen zum Martyrium ermahnt. Darauf habe der jüdische König ihn und die 340 Christen hinrichten lassen. Dann teilt der Bote das Märtyrertum eines jungen Kindes mit, das sich durch Schmähung des jüdischen Königs förmlich dazu gedrängt habe. — d) Der letzte Teil des Sendschreibens bildet eine Ermahnung des Bischofs Simeon an den Abt Simeon von Gabula, daß er die Verfolgung der Christen in Nagaran den Bischöfen und Äbten bekannt machen solle, namentlich dem Bischof von Alexandrien. Dieser solle wiederum an den König von Äthiopien schreiben, daß er den Christen Beistand leisten möge. Die jüdischen Vertreter von Tiberias sollten ergriffen und gezwungen werden (vgl. den Text o. Note 5, S. 408).

Aus der einfachen Analyse des Inhalts ergibt sich, daß nur Anfang und Ende des Sendschreibens einen historischen Charakter haben, die Partie b dagegen sicherlich Fiktion ist. Es gehört nicht viel dazu, einzusehen, daß ein Tyrann, ein Henker, nicht in der Weise schreibt, daß er weder sich seiner blutigen Tat rühmt, noch ein begeistertes Martyrologium seiner Schlachtopfer gibt und noch viel weniger der Religion, als deren Feind er sich ausgibt, die Gloriole reicht. Jeder Satz in diesem Stücke gibt sich als Dichtung aus. Und darauf beruht das Martyrologium des St. Arethae und der Christen von Nagaran, das Metaphrastes zugeschrieben wird und nicht nur in die Heiligen- und Kirchengeschichte übergegangen ist, sondern auch von Historikern als beurkundetes Faktum angenommen wurde. De Perceval schreibt noch: Un acte de barbarie que le fanatisme réligieux de Dhou-Nowâs le porta à exercer contre les chrétiens de Nadjran, fut cause de la ruine de l'empire himyarite (a. a. O. I, 125). Ich wiederhole: diese ganze Erzählung von dem Sendschreiben an Mondhir ist erdichtet. Die Partie c des Sendschreibens sieht nicht minder verdächtig aus, schon deswegen, weil sie auf der Aussage eines Boten beruht. Welcher Stenograph hat diesem Boten die lange Schmährede des Arethas gegen den jüdischen König mitgeteilt! Und nun gar das Martyrium de puero martyre, von dem das Stück b gar nichts weiß! Außerdem widersprechen sich manche Umstände in den beiden Stücken. In b 280 Priester und dann alle Christen als Märtyrer, und in c nur 340 Große! Man darf sich nicht auf die Nachrichten arabischer Schriftsteller berufen zur Unterstützung des Faktums einer allgemeinen Christenverfolgung von seiten des Dhu-Nowas. Sie beruhen sämtlich auf einer falschen Auslegung einer Koranstelle „von den Leuten der Feuergruben“ (אצחאב אלאחדוד Koran Sura 85, V. 4). Die arabischen Schriftsteller verstehen darunter Dhu-Nowas' Verfolgung der

Christen, obwohl der Vers gar nicht dazu paßt und eigentlich auf die Feuerprobe des Ananias, Mischael und Azaria geht, wie Geiger richtig nachgewiesen hat (Was hat Mohammed dem Judentum entnommen? S. 192 f.). Procop, ein Zeitgenosse des Dhu-Nowas, erzählt, daß auf den Christen in Himjara nur ein schwerer Steuerdruck lastete, weiß aber nichts von einer blutigen Verfolgung derselben (der Text weiter unten). Wie diese Fiktionen in Simeons Sendschreiben gekommen sind, kann man nach dem gegenwärtigen Stand der Quellen nicht beurteilen[1]). Indessen enthält die Partie c doch manches Tatsächliche, namentlich der Zug, daß Arethas oder Harith, Häuptling von Naǵaran, sich gegen den jüdisch-himjaritischen König empört hat: דתמרד על. Damit würde die Nachricht des Ibn-Alkelbi stimmen, daß Dhu-Nowas Naǵaran mit Krieg überzog, weil zwei Juden von den christlichen Einwohnern daselbst erschlagen worden sind (bei Caussin de Perceval a. a. O. 128): Suivant Ibn-el-Kelbi le meurtre de deux jeunes juifs, commis par des habitants de Nadjran, fut l'occasion ou le prétexte qui arma Dhou-Nowas contre cette ville.

Fassen wir das kritisch Gesichtete zusammen, so würde als Resultat bleiben, daß Dhu-Nowas gegen die Christen von Naǵaran Krieg geführt hat, weil deren Häuptling Arethas (Harith, nach arabischen Quellen Abdallah) sich gegen ihn empört hat. Infolge der Belagerung waren die Einwohner von Naǵaran gezwungen, zu kapitulieren, und trotz der Kapitulation ließ Dhu-Nowas den Häuptling und 340 angesehene Männer hinrichten, wenn wir dem Boten aus Hira Glauben schenken wollen, auf dessen Aussage diese Tatsache beruht. Von einer blutigen Christenverfolgung kann keine Rede sein, wohl aber von einem Steuerdrucke, den Dhu-Nowas den Besiegten aufgelegt. Den Krieg von Naǵaran kann man chronologisch ziemlich genau bestimmen. Der Verfasser des genannten Sendschreibens erzählt: er sei von Hira im Jahre 835 Seleucidarum abgereist und zwar im syrischen Monate Kanun, dem zweiten; nach zehn Tagen sei er in Mondhirs Lager angekommen: בכנון אחרי דהדא שנת תמנמאא ותלתין וחמש נפקינן מן חארתא דנעמן. Der syrische Monat Kanun II. entspricht dem jüdischen Monate Tebet. Also im Dezember 523 oder Januar 524 war der Bischof Simeon in Mondhirs Lager. Da erfuhr er die Niederlage der Naǵaraner, als etwas frisch Geschehenes. Der Krieg ist demnach gegen Ende des Jahres 523 vorgefallen. Erinnern wir uns, daß Dhu-Nowas im Jahre 521 eine Niederlage gegen den König Aidug erlitten hat, und daß dieser entweder schon früher Christ war oder erst infolge des Sieges Christ geworden ist. Die zwei Fakta stehen mithin in einem pragmatischen Verhältnisse zueinander.

C. Das dritte Stadium in Dhu-Nowas Regierung, wodurch der Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches herbeigeführt wurde, bildet der äthiopische Krieg. Hier müssen wir Procops Bericht, als den eines zeitgenössischen, vorurteilsfreien und exakten Historikers, zugrunde legen. Procop war auch gewissermaßen Augenzeuge dieser Begebenheiten, da er in dieser Zeit mit dem Feldherrn Belisar am Euphrat stand und die erste Kunde von den Vorgängen in Himjara erhielt. Er erzählt: Zur Zeit dieses Krieges (d. h. des persischen Krieges) hat der eifrig dem Christentum ergebene äthiopische König Helle-

[1]) [Vgl. auch Nöldeke a. a. O., S. 185, Anm. 1, Rothstein, Geschichte des Lachmidenreiches, a. a. O., S. 80 und ebendort, Anm. 1.]

stheaios, als er erfuhr, daß die an der jenseitigen Küste wohnenden Homeriten (Himjariten) — von denen ein Teil Juden und ein Teil Heiden war — den Christen maßlose Steuern aufgelegt, eine Flotte und ein Heer ausgerüstet und die Homeriten mit Krieg überzogen. Er besiegte den homeritischen König, tötete viele Homeriten und setzte einen christlichen Homeriten mit Namen Esimphaios zum König ein (de bello persico I, c. 20): *Ὑπὸ τοὺς χρόνους τοῦ πολέμου τοῦδε Ἑλλησθεαῖος, ὁ τῶν Αἰθιόπων βασιλεὺς, Χριστιανός τε ὢν καὶ δόξης τῆσδε ὡς μάλιστα ἐπιμελούμενος ἐπειδὴ Ὁμηριτῶν τῶν ἀντιπέρας ἠπείρῳ ἔγνω πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους ὄντας, πολλοὺς δὲ* (vgl. o. S. 422), *ἐπιβολῇ μέτρον οὐκ ἐχούσῃ ἐς τοὺς ἐκείνῃ Χριστιανοὺς χρῆσθαι, στόλον τε νηῶν καὶ στράτευμα ἀγείρας ἐπ᾽ αὐτοὺς ἦλθε, καὶ μάχῃ νικήσας τόν τε βασιλέα καὶ τῶν Ὁμηριτῶν πολλοὺς ἔκτεινεν, ἄλλον τε αὐτόθι Χριστιανὸν βασιλέα καταστησάμενος — ὄνομα δὲ Ἐσιμφαῖον κτλ.*

Diese Relation muß zugrunde gelegt und die christlichen und arabischen Nachrichten müssen daran kritisch korrigiert werden. Der König der Äthiopier, welcher gegen die Himjariten Krieg führte, heißt bei Theophanes (aus einer älteren Quelle) Elesbaa (Chronographia I, 260 f.): *τῷ δὲ αὐτῷ ἔτει* (nämlich dem fünften des Justinus) 522, wie aus Anastasius' Übersetzung hervorgeht) *καὶ τὰ κατὰ τὸν ἅγιον Ἀρέθαν καὶ τοὺς ἐν Νεγρᾷ τῇ πόλει ἐπράχθη ὑπὸ τῶν Ὁμηριτῶν, καὶ πόλεμος Ἐλεσβᾶ τοῦ βασιλέως Αἰθιόπων πρὸς τοὺς Ὁμηρίτας καὶ ἡ νίκη αὐτοῦ.* Bei abessinischen Schriftstellern führt er den Namen Caleb Etzbeha. Man muß also bei Prokop den Namen *Ἑλλησθεαῖος* in *Ἑλλησβεαῖος* emendieren. Diese Zeit des Krieges des äthiopischen Königs gegen den himjaritischen (Dhu-Nowas) haben die Forscher falsch datiert. Nach Theophanes und Metaphrastes soll er in demselben Jahre stattgefunden haben, in dem Nağaran von Dhu-Nowas besiegt wurde, und dieses sogar schon im vierten oder fünften Jahre des Justin, also 521—22. Daß dieses Datum falsch ist, ergibt sich schon aus dem Sendschreiben Simeons (wie oben angegeben), wonach der Krieg gegen Nağaran zu Ende 523 stattfand. Caussin de Perceval setzt den Sieg über Dhu-Nowas und den Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches in das Frühjahr 525, indem er zwischen dem Krieg gegen Nağaran und dem des äthiopischen Königs so viel Zwischenraum läßt, daß der Kaiser Justin Nachricht von der Niederlage der Christen erhalten, an den äthiopischen König ein Schreiben richten, und dieser die Kriegsrüstungen vorbereiten konnte (a. a. O. I, 133 f.). Er hat aber die Datumsangabe bei Procop übersehen. Dieser bemerkt, daß der Sieg der Äthiopier über die Himjariten zur Zeit des persischen Krieges stattgefunden hat: *ὑπὸ τοὺς χρόνους τοῦ πολέμου τοῦδε . . . . ἐπ᾽ αὐτοὺς ἦλθε*, nämlich Hellestheaios oder richtiger Hellesbeaios. Während dieses Krieges, d. h. während des Krieges, den Belisar im Auftrage des Kaisers Justinian gegen Kavâdh und die Perser führte, und den Prokop bis zur Schlacht bei Kallinikus mitmachte, so erzählt Buch I, Kapitel 13—18. Mithin geschah der Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches nicht während Justins, sondern im Anfang von Justinians Regierung, d. h. zwischen 527 und 31. Ja, wenn wir den ganz bestimmten Ausdruck bei Procop: in der Zeit dieses Krieges (*ὑπὸ τοὺς χρόνους τοῦ πολέμου τοῦδε*) betonen, so scheint darunter die Zeit verstanden zu sein, welche der Schlacht bei Kallinikus voranging, und welche Procop im 17. und 18. Kapitel erzählt.

Dieser Krieg fand statt nach dem vierten Jahre des Justinian in der Osterzeit, wie aus c. 16 Ende (ed. Bonn S. 81) und c. 18 (S. 91) erhellt, d. h. im Frühjahr 531. Man kann demnach den äthiopischen Krieg gegen Dhu-Nowas um 530 ansetzen, zumal der christliche König, an den Justinian eine Gesandtschaft im Laufe des Jahres 531 schickte, nach Procops Angabe, Esimphaios war, der noch vor Abraham regierte (vgl. Procop a. a. O. S. 98, 105, 106). Dieser Esimphaios, von den Arabern Ariat genannt, scheint nur kurze Zeit regiert zu haben. Denn Procop, die zuverlässigste Quelle, datiert den Aufstand gegen Esimphaios mit den Worten: „nicht lange später" (*χρόνῳ οὐ πολλῷ ὕστερον* S. 105, Zeile 4). Die Angaben der arabischen Quellen über die Regierungsdauer Ariats und seines Nachfolgers Abraham (der bis zur Zeit von Mohammeds Geburt regiert haben soll, bis 570), sind sehr unzuverlässig und untereinander im Widerspruch. Procop will also mit den Worten sagen: „Justinian schickte die Gesandtschaft, als noch Hellestheaios (Hellesbeaios) in Äthiopien und Esimphaios in Himjara regierte (im Jahre 531)", d. h. als der letztere noch regierte, und noch nicht Abraham. Überhaupt macht die Erzählung Procops von dem Kriegszuge des Äthiopiers gegen den homeritischen König, dem Siege über ihn, die Einsetzung des Esimphaios als Vasallenkönig von Himjara, der Gesandtschaft des Justinian an denselben und endlich dem Aufstande gegen ihn, den Eindruck, daß dies alles in kurzer Zeit aufeinander folgte, etwa in den Jahren 530—31.

Den Tod des Dhu-Nowas und den Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches kann man demnach in das Jahr 530 setzen, und, da er, wie wir eben gefunden, bereits im Jahre 521 regiert hat, so würde seine Regierung etwa zehn Jahre gedauert haben. Die arabischen Quellen verlängern sie aber um 20 und 68 Jahre (Caussin de Perceval I, 121 nach Ibn-Khaldûn). — Die drei Begebenheiten in Dhu-Nowas' Regierungszeit sind demnach chronologisch so zu verteilen: A. Sein Krieg gegen den Nachbarkönig Aidug 521; B. Der Krieg gegen Naǵaran 523 und C. Der äthiopische Krieg gegen ihn 530. Es bleibt also ein Zwischenraum von beinahe sieben Jahren zwischen den beiden letzten Begebenheiten, während welcher Zeit die Christen, der Flüchtling Dus-Dhu-Talaban, der Bischof Simeon von Bet-Arscham, der Kaiser Justinian, der Bischof von Alexandrien gegen Dhu-Nowas machinieren und den äthiopischen Negus Elesbaa oder Hellesbeai gegen ihn aufstacheln konnten. Von Dus, der den Kaiser Justin durch haarsträubende Erzählungen von Dhu-Nowas Grausamkeiten gegen ihn erbitterte, wodurch Unglück und Unterjochung über Himjara heraufbeschworen wurde, haben die Araber ein Sprichwort erhalten: לא כדוס ולא כאעלאק רחלה. „Nichts Schlimmeres als Dus und die Erfolge seiner Reise" (bei Caussin de Perceval I, 132). Noch ist zu bemerken, daß nach dem Bericht des Johannes von Asien der äthiopische Sieger sämtliche Juden von Himjara erschlagen hat: וחרב לחילותיה ולכלהון יודיא דבאתרא דחמיריא גמיראית (Assemani bibliotheca orientalis I, p. 381).

III.

Der Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches hatte auch nachteilige Folgen für die bis dahin mächtigen jüdischen Stämme in und um Jathrib. Dieser Punkt ist für die Geschichte der Juden noch gar nicht ins Auge gefaßt

worden. Er läßt sich aber zu einer allerdings, der Natur der Quellen nach, nur beschränkten Gewißheit erweisen. Bei der Schwächung der jüdischen Stämme, welche bis dahin über die arabischen Stämme Kail (gespalten in die zwei Hauptstämme Aus und Chazrağ) geherrscht hatten, spielt in den arabischen Quellen der Chazrağite Malik Ibn-Ağlan eine Hauptrolle. Er hat nämlich einen stammverwandten mächtigen Häuptling mit einer Schar kriegerischer Beduinen herbeigerufen und mit ihrer Hilfe die Juden von Jathrib zum Stande von Klienten (Mawali) heruntergebracht. Es kommt nun darauf an, chronologisch zu bestimmen, wann dieser Malik Ibn-Ağlan gelebt hat, und wer der Beduinenhäuptling war. Läßt es sich nachweisen, daß diese Personen und dieses Faktum der Zeit nach dem Untergange des jüdisch-himjaritischen Reiches angehören, so wäre hiermit der Fingerzeig für die pragmatische Verknüpfung gefunden. Caussin de Perceval setzt zwar Malik und das Faktum der Unterjochung der jüdischen Stämme von Jathrib um 492—495 (a. a. O. II, S. 559—53). Ich glaube aber, daß sich der berühmte Historiker der mohammedanischen Geschichte der Araber in diesem Punkte wie in manchen andern in betreff der Chronologie versehen hat. Malik kann nämlich nicht am Ende des fünften Jahrhunderts bereits ein Krieger im Mannesalter gewesen sein aus folgenden Gründen:

1. Ein Urenkel dieses Malik, mit Namen Abbas, gehörte zu den zwölf Medinensern, welche Mohammed einluden, sich in ihrer Stadt niederzulassen (im Jahr 621): Abbas ben Obada, ben Thalaba, ben Malik Ibn-Ağlan (de Perceval III, S. 2). Mag nun dieser Abbas im genannten Jahre auch nur ein Dreißiger gewesen sein, so war er um 590 geboren. Folglich wurde sein Urgroßvater Malik um 490 geboren, wenn drei Geschlechter von einem Jahrhundert umspannt werden. Malik kann demnach nicht um 495 die Juden Jathribs bekämpft haben[1]).

2. Nachdem die beiden jathribensischen Stämme Aus und Chazrağ die Oberhand über die jüdischen Stämme gewonnen, entzweiten sie sich und führten gegeneinander eine zwanzigjährige Fehde, wobei wiederum derselbe Malik eine Hauptrolle spielte. Dieselbe Fehde setzt Caussin de Perceval ebenfalls zu früh an zwischen 497—517 (das. II, 657 ff.). Denn am Ende der zwanzigjährigen Fehde vermittelte ein angesehener Chazrağite Abu Hassân Thabit den Frieden, indem er Schiedsrichter zwischen den beiden Stämmen war. Thabits Sohn, der Dichter Hassân, preist seinen Vater wegen dieser Tat in einem Verse, den das Kitab al-Aghani aufbewahrt hat. Er lautet nach Caussin de Percevals Übersetzung (das. II, 661): „C'est mon père (ואבי) qui a terminé le différend et conclu la paix . . . entre les parties adverses rassemblées autour de lui.“ Dieser Hassân, der Sohn des Schiedsrichters, der noch während Mohammeds Zeit blühte, wurde nach sichern Traditionen 7 oder 8 Jahre vor Mohammed geboren (um 562—63; Caussin de Perceval ibid. II, S. 669). Sein Vater Thabit muß aber zur Zeit seines Richteramts bereits in den besten Jahren gestanden haben; denn einem bartlosen Jüngling würden sich die kriegerischen Stämme nicht gefügt haben. Wäre er also nach Caussin de Percevals Annahme, um

[1]) [Vgl. jedoch die Bemerkung von Rabbinowitz a. a. O., S. 410, Anm. 2, wonach dies chronologisch wohl möglich wäre.]

517 oder auch um 520—25 Schiedsrichter gewesen, so hätte er den Sohn als ein Siebziger oder Achtziger gezeugt haben müssen. Caussin de Perceval fühlte diese Schwierigkeit und will den Ausdruck bei Hassân ואבי „mein Vater" durch „mein Großvater" in poetischer Freiheit gebraucht wissen. Aber das ist ein gezwungener Notbehelf.

3. Es ist aber durch einen andern Umstand erwiesen, daß dieser Thabit und folglich auch der fragliche Malik, der Unterjocher der jüdischen Stämme, im sechsten und nicht im fünften Jahrhundert geblüht haben. Thabit war nämlich noch bei der zweiten Fehde zwischen den Aus und Chazraǵ tätig, bei „dem Kriege Chatib", dessen Ende ein arabischer Annalist und mit ihm Caussin de Perceval selbst in das Jahr 612 setzen (das. II, 686). Thabit, schon ein Greis, war in Gefangenschaft geraten und wurde zum Spott gegen einen alten Bock ohne Hörner eingelöst. Mag er im Jahre 615 ein hundertjähriger Greis gewesen, also um 515 geboren sein, so kann er doch nicht um 517 oder 520 den Frieden vermittelt haben. Man muß demnach die erste Fehde zwischen den Stämmen Kail später ansetzen, als es Caussin de Perceval tut, zwischen 530—40 und das Ende derselben 550—69. Dann hatte Thabit das rechte Alter, um Schiedsrichter zu sein und einen Sohn im Jahre 562 zeugen zu können. Folglich war Malik Ibn-Aglan, der Gegner der jathribensischen Juden, erst in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts Häuptling der Chazraǵiten.

4. Diese Annahme, daß die Unterjochung der Juden von Jathrib erst nach 530, d. h. nach dem Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches, stattgefunden hat, wird auch von einer anderen Seite bestätigt. Nach den arabischen Nachrichten hat Malik die Juden durch die Hilfe eines auswärtigen Häuptlings gedemütigt. Dieser Häuptling war kein anderer als der in der arabischen, byzantinischen und persischen Geschichte berühmte Gafanidenfürst Harith Ibn-Abu Schammir, auch der Hinkende (Alaraǵ) genannt. Ibrahim Halebi (bei Weil, Mohammed, S. 410) nennt den von den arabischen Stämmen gegen die Juden zu Hilfe gerufenen Häuptling vom Geschlechte G'ofna oder G'afna, d. h. einen Gafaniden. Denn der erste Gafanidenfürst hieß G'ofna (Caussin de Perceval a. a. O. II, 207). Hariths Vater hieß zugleich Harith und G'abala; man bezeichnet also den Sohn, den Parteigänger des byzantinischen Reiches, entweder nach dem Namen des Vaters Harith Ibn-G'abala, oder nach dem des Großvaters Ibn-Abu-Schammir. Von diesem Harith berichtet Procop, daß ihn der Kaiser Justinian im Anfange seiner Regierung über sämtliche Araber, die unter byzantinischer Botmäßigkeit standen, gesetzt und ihm sogar den Königstitel verliehen hat, was bis dahin ohne Beispiel war (de bello persico I, 17, S. 89): *διὰ δὴ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς φυλαῖς ὅτι πλείσταις Ἀρέθαν τὸν Γαβαλᾶ παῖδα ἐπέστησεν, ὡς τῶν ἐν Ἀραβίοις Σαρακηνῶν ἦρχεν, ἀξίωμα βασιλέως αὐτῷ περιθέμενος, οὐ πρότερον τοῦτο ἔν γε Ῥωμαίοις γεγονὸς πώποτε.* Merken wir uns, daß Procop den Gafanidenhäuptling, dem Justinian erlaubte, sich König zu nennen, Arethas, Sohn des G'abala nennt, d. h. ins Arabische übersetzt: Harith Ibn-G'abala. Wenn nun Maßudi berichtet, daß ein Gafanidenfürst von den Römern mit dem Titel Phylarch bekleidet wurde, so werden wir sofort auf Harith Ibn-G'abala raten, und wenn er ihn Abu-G'obaila nennt, so werden wir sofort auf Harith G'abala

raten, und, wenn er ihn Abu-G'obaila nennt, so werden wir keinen Anstand nehmen, das אבי in אבן zu emendieren (vgl. Caussin de Perceval a. a. O. II, 225): Maçoudi nous apprend, qu'il (Abou-Djobayla) avait été investi par les Romains de la dignité de Phylarque. Keineswegs werden wir eine andere Persönlichkeit daraus machen, etwa einen Abu-G'obaila, wie es Caussin de Perceval tut, da Procop aussagt, daß die Titelverleihung an einen arabischen Häuptling von seiten der Römer bis auf Arethas ben G'abala ohne Beispiel war. Nun berichten das Kitâb al-Aghani und Ibn-Khaldûn, daß der Häuptling, den Malik gegen die Juden zu Hilfe gerufen hat, Abu-G'obaila hieß (bei Caussin de Perceval II, 650 f.). Wir müssen auch hier an den Gafanidenfürsten Harith Ibn-G'abala denken, um mit Ibrahim Halebi in Übereinstimmung zu bleiben, der denselben Häuptling vom Geschlechte G'ofna stammen läßt, d. h. von der Gafanidenlinie. Wir brauchen auch hier nur „אבו גבילה" in „אבן גבל"", d. h. Abu-G'obaila in Ibn-G'abala zu emendieren.

5. Wir haben um so eher bei der Unterjochung der jathribensischen Juden durch einen auswärtigen Häuptling an Harith Ibn-G'abala oder Harith Ibn-Abu-Schammir zu denken, als einer der ältesten arabischen Annalisten Ibn-Kutaiba tradiert, daß ebenderselbe in Arabien war, die Juden von Chaibar besiegte, ihre Frauen und Kinder in Gefangenschaft führte, später sie aber zurückschickte: וכאן עזי חרת בן אבי שמיר חיבר פסבי מן אהלהא תם אעתקהם בעד מא קדם אלשאם (Ibn-Kutaiba ed. Wüstenfeld p. 314). Derselbe Harith hat auch den jüdischen Dichter auf dessen Burg Ablak belagert Er hatte also die Juden auf der arabischen Halbinsel bekriegt. Es ist also ziemlich gewiß, daß er es war, den Malik gegen die Juden von Jathrib zu Hilfe gerufen hat.

Durch diese Annahme ist die Chronologie dieses Faktums gesichert. Denn die Blütezeit dieses arabischen Häuptlings mit dem Königstitel ist durch die byzantinischen Schriftsteller ziemlich gesichert. Caussin de Perceval setzt ihn zwischen 529 und 70 (a. a. O. II, 233). Vom Jahre 531 wissen wir, daß er, nach Procops Bericht, in Belisars Heer am Kriege gegen die Perser beteiligt war und zu deren Niederlage bei Kallinikus beigetragen hat. Wenn er es also war, der Malik gegen die jüdischen Stämme zu Hilfe gerufen hat, so kann dieses im Jahre 530 geschehen sein, mithin gleichzeitig mit dem Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches. Wenn wir in der Gleichzeitigkeit der Fakta, des Unterganges des jüdischen Reiches von Himjara und der Unterjochung der jüdischen Stämme Nadhir und Kuraiza, einen pragmatischen Zusammenhang vermuten können, so wird diese Vermutung durch eine Tradition bestätigt. Das Kitâb al-Aghani tradiert, Malik Ibn-Aǵlan habe den jüdischen Fürsten Alghitjun getötet (bei Caussin de Perceval das. II, S. 654). Dieser beweist auch aus dem Tarik Kamici, daß Alghitjun (אלגיתיון) nicht Eigenname, sondern Titel war für die Juden in Jathrib. Nowaïri tradiert, daß der Ghitjun ein Verwandter und Repräsentant des Königs von Himjara war. Seit Tobba Abu-Kariba, wenn nicht schon früher, war Jathrib von Himjara abhängig. Man kann sich also denken, daß die judaisierten Könige von Himjara, namentlich Dhu-Nowas, einen Juden zum Fürsten über Jathrib gesetzt haben, zumal die jüdischen Stämme die Oberhand daselbst hatten. Wenn Malik den Ghitjun oder

jüdischen Statthalter getötet hat, so hat er damit die Unabhängigkeit Jathribs von Himjara ausgesprochen, und dieses kann erst nach dem Tode des Dhu-Nowas oder infolge desselben geschehen sein. Der Untergang des jüdisch-himjaritischen Reiches hatte demnach die Schwächung der jüdischen Stämme in Jathrib im Gefolge: quod erat demonstrandum.

11.

Der Exilarch Bostanaï und die persische Königstochter.

Die interessante Nachricht, daß Bostanaï, der Begründer einer neuen[1]) Exilarchenlinie, eine persische Königstochter in der Ehe hatte, stammt aus einer authentischen Quelle, deren Worte, genau abgewogen, manchen Irrtum berichtigen können, der sich durch sekundäre und tertiäre Quellen in die jüdische Geschichte eingeschlichen hat. Die Hauptquelle ist R' Haï in einem Rechtsgutachten (Teschubot Geonim, Schaare Zedek, p. 3a, Nr. 17). Sie erzählt: Der zweite Kalife Omar gab die Tochter des Perserkönigs Chosrau oder Kesra dem Exilarchen Bostanai als Sklavin; dieser heiratete sie und zeugte mit ihr einen Sohn, welchen die Söhne von anderen Frauen als Sklaven behandeln wollten: בוסתנאי ריש גלותא דהוא (בר) הנינאי שבא על שפחתו בת כנסרי (l. כוסרי) מלך פרס דיהבה ניהליה עמר בן בטאב (l. כטאב) מלך ישמעאל במתנה וילדה בן ומת ועמדו עליו אחיו למוכרו ונחלקו חכמי ישיבות בדבר יש מהן שאמרו כמה דלא הוה משוחרר עבד הוא וצריך שיחרור מאחיו וכתב מר ר' הנינאי דיאנא דבבא שטר שיחרור להדא שפחה מבית דינא ויש מהן שאמרו בוסתנאי נשיא הוה ובידו לשחררה. Zunächst ist hier deutlich gegeben, daß die Sklavin oder richtiger Gefangene die Tochter Chosraus war, und nicht die Tochter des letzten Sassanidenkönigs Jesdigerd II. Bestätigt wird die Nachricht zum Teil durch Abulfaraǵ Barhebräus, welcher erzählt: Die Töchter des Chosrau, welche als Gefangene bei Omar waren, haben ihn vor einem persischen General gewarnt: בנתיה דין דכסרו דבשביתא דטייא דבירן הוי אודעין לעמר (Assemani, bibliotheca oriental., T. III, pars 1, p. 422). In der Tat kann es nur eine von Chosraus Töchtern gewesen sein; denn Jesdiǵerd war nach einigen Annalisten noch im Knabenalter, als er auf den Thron gesetzt wurde (632 oder 634), nach andern höchstens ein Sechzehnjähriger. Er konnte also keine mannbaren Töchter gehabt haben, als seine Hauptstadt in die Hände der Mohammedaner fiel (637). Damit fällt Abraham Ibn-Daûds Angabe als ungenau weg, die da lautet, daß Omar Jesdiǵerds Tochter dem Bostanaï gegeben habe: כי בימי עמר בן אכטאב נעקרה מלכות פרס והלכו נשיו ובנותיו של יזדגרד מלך פרס בשבי ועמד מלך ישמעאל ונתן בת יזדגרד לר' בוסתנאי ראש גלות. Der ganz unzuverlässige Theophanes gibt zwar an, die Mohammedaner hätten des letzten Perserkönigs Tochter in Gefangenschaft geführt, aber, um seiner Unzuverlässigkeit das Siegel aufzudrücken, nennt er diesen König Hormiz:

[1]) Über die früheren Exilarchen vgl. Revue des Ét. j. VIII, 122; Kobak Jeschurun, VIII, S. 77.

Οἱ δὲ Σαρακηνοὶ ἠχμαλώτευσαν τὰς τοῦ Ὁρμίσδου θυγατέρας (Chronographia I, p. 522)[1]).

Auf der andern Seite sehen wir aus R' Haïs Tradition, mit welcher Abraham Ibn-Daûd übereinstimmt, daß Omar die gefangene Königstochter Bostanaï geschenkt hat. Damit fällt die Angabe in dem Sagenbüchlein Geschichte des Hauses David (מעשה בית דוד Amsterdam 1753, ausgezogen in Heilprins Seder ha-Dorot, S. 37) als unhistorisch, daß nämlich Alî, der vierte Kalife, aus Verehrung für Bostanaï ihm die Königstochter geschenkt habe: ונתן עלי בן אביטאלב . . . לו (לבסתנאי) בת מלך דארה לאשה. Auch Ibn-Jachja hat, wahrscheinlich aus derselben Quelle, die falsche Angabe, daß Alî sich freundlich gegen Bostanaï erwiesen habe: ומלך ישמעאל הנקרא עלי כבד מאוד בוסטנאי ונתן לו לאשה בת מלך פרס. Übrigens, wenn auch das ganze Büchlein vom Hause Davids einen sagenhaften Charakter hat, so mag es dennoch manchen historischen Zug enthalten. Es beruft sich auch namentlich in der letzten Partie auf „Denkwürdigkeiten vom Hause Davids" (ספרי בית דוד oder ספר הזכרונות לבית דוד). Die Sage von dem Traume eines Perserkönigs, der in einem Lustgarten (Bostan) sämtliche Bäume bis auf ein kleines Reis umgehauen habe, von der Deutung dieses Traumes und von dem Namen Bostanaï (בסתנאי על שם הגן הנקרא בסתן), scheint schon im neunten Jahrhundert in Umlauf gewesen zu sein, da der Verfasser des Seder Olam Suta diese Sage benutzt hat und sie ungeschickt auf den Exilarchen Mar-Sutra übertragen hat (vgl. Note 1). Auch den Umstand von dem Wappenbilde des Bostanaï'schen Hauses, einer Fliege, hat das Seder Olam Suta aus „den Denkwürdigkeiten" entnommen, hat ihn aber auf eine andere Weise gedeutet. Das Sagenbüchlein hat auch den Umstand, daß die Söhne Bostanaïs von seinen jüdischen Frauen die Ehe mit der Königstochter als illegitim angegriffen haben. Nur gibt es, im Widerspruche mit der obengenannten Hauptquelle, an, Bostanaï habe mehrere Söhne mit der Königstochter gezeugt. ונולדו לו ממנה בנים ואחרי מותו עמדו עליהם בניו הנשיאים ואמרו להם . . . בני שפחה אתם. So mag der Zug, daß die Königstocher Dara (דארא) hieß, echt historisch sein, wenn es nicht eine Korruptel von כסרו ist[2]). Jedenfalls stammt die Sage, welche Bostanaï und sein Haus verherrlichen will, aus Babylonien, da man in Palästina, wie oben (Note Nr. 1) angegeben, Bostanaï und seine Linie nicht als legitime Exilarchen und nicht als von dem König Jojachin abstammend, anerkannt hat.

Übrigens darf man die Erzählung, daß Omar Bostanaï die gefangene Königstochter geschenkt hat, nicht streng nehmen. Denn Omar war nie im Irak, und Bostanaï wird auch schwerlich bei Omar in Medina gewesen sein. Es mag von diesem Kalifen, der den mohammedanischen Feldherren über alles Instruktionen erteilte, dem General Saad, dem Eroberer von Ktesiphon, der Befehl gegeben worden sein, die Dienste des jüdischen Parteigängers durch ein solches Geschenk zu belohnen. Dieser Punkt muß näher beleuchtet werden, denn er ist für die Geschichte des Exilarchats und der jüdischen Geschichte, deren Mittelpunkt das Exilarchat eine Zeitlang war, zu wichtig. Zwei Quellen, herrührend von Augenzeugen, welche über den Glanz des Exilarchen

[1]) [Vgl. jedoch wegen des richtigen Textes *Χοσρόου* bei Theophanes, die Bemerkung von Lazarus a. a. O. S. 174, Anm. 1.]

[2]) [Vgl. jedoch in Betreff des richtigen Namens oben S. 124.]

berichten (wovon weiter Note 12), stimmen darin überein, daß der Exilarch eine Ehrenstellung im Kalifat eingenommen habe. „Wenn er ein Anliegen beim Kalifen hatte, so schicke dieser dem Exilarchen einen Staatswagen, den er aber anstandshalber nicht benutze, sondern nur seinem Wagen vorangehen lasse“: והמלך שולח לו (לנשיא) מרכבת המשנה אשר לו . . . ולא היה רוכב בה מפני כבוד המלכות אבל הולכת לפניו (bei Ibn-Verga, Schebet Jehuda, Nr. 42). Bei der Audienz hatte er einen Ehrensitz (das. und Nathan ha-Babli im Sefer Jochasin). Der Exilarch hatte beim Ausfahren eine Ehrengarde von 50, später 15 Läufern: והולכים (Nathan) וחמישים איש רצים לפניו אחריו עד ט"ו אנשים. Daß die Würde des Exilarchats von den Kalifen nach geschehener Huldigung bestätigt wurde, wird sich bei der Untersuchung über die Reihenfolge der Exilarchen zeigen. Es ist nicht sehr fehl gegriffen, wenn das Maasseh Bet-David diese fürstlichen Prärogative zuerst an Bostanaï erteilen läßt: ויצו המלך להרכיבו (את בסתנאי) במרכבת המשנה ולמנות מתחת ידו שופטים ולהתעסק הוא בכל צרכי המלכות ילנהג ראשי ישיבות . . . סוריא נהרדעא ופומבדיתא להיות שופטים ברשותו בכל גבול ישראל זמן הרבה.

Diese Ehrenstellung genossen die vorbostanaïschen Exilarchen keineswegs. Denn im Talmud wird nichts davon erwähnt; nur das eine wird hervorgehoben, daß die Exilarchen die Befugnis der Strafgerichtsbarkeit hatten: ראשי גולה בבבל שרודין את העם במקלות[1]). Die persischen Könige während der letzten talmudischen Zeit und nach derselben seit Jesdigerd I. (458) waren verfolgungssüchtig gegen die Juden oder mindestens doch ihnen nicht sehr gewogen. Diese haben schwerlich den Exilarchen eine Ehrenstellung verliehen. Sicherlich war daher Bostanaï der erste Exilarch, welcher die Würde mit Prärogativen genoß. Wie Omar für geleistete Dienste Bostanaï die persische Königstochter als Sklavin schenkte, so hat er ihm wohl auch ein gehobenes Ansehen und eine Art fürstlicher Würde innerhalb der Judenschaft verliehen.

Von welcher Art diese Dienste waren, läßt sich teils aus der Zeitgeschichte, teils aus der Analogie von der Stellung der Würdenträger der nestorianischen Kirche folgern. Die Mohammedaner, die zugleich dem byzantinischen und persischen Reiche den Krieg erklärten und für die Schlachten mehr fanatische Begeisterung als Heeresmassen, mehr persönlichen Mut als Taktik hatten, mußten sich nach Verbündeten umsehen. Darauf waren sie von Hause aus bei ihren öfteren Fehden angewiesen. Im Irak boten sich ihnen die nestorianischen Christen und die Juden als solche, da diese mit der Wirtschaft der persischen Könige und namentlich mit der Anarchie seit dem Tode Chosrau-Firuz Ursache hatten unzufrieden zu sein. Daher mochten die arabischen Feldherren im Namen des Kalifen diesen zwei Religionsgenossenschaften Freiheiten und Privilegien bewilligt haben. Von den Nestorianern wissen wir das entschieden. Omar erteilte dem nestorianischen Katholikos Jesujaba ein Diplom. Ali setzte Maremes zum Patriarchen oder Katholikos ein und gab ihm ein Freiheitsdiplom, weil er mit seinen Glaubensgenossen ihm bei der Belagerung von Moßul Vorschub geleistet hat (vgl. darüber Assemani, bibliotheca orientalis, dissertatio de

[1]) Vgl. Revue des Et. j. VIII, p. 122 [und jetzt die Widerlegung bei Rabbinowitz, S. 413, Anm. 1].

syris nestorianis, T. III, pars 2, p. XCV). Von welchem Inhalte das Diplom war, erfahren wir aus einer Bestallungsurkunde für einen Katholikos, die erst in jüngster Zeit von Kremer aufgefunden worden. (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft Jahrg. 1853, S. 219). Die Urkunde ist zwar für den Katholikos Ebedjesu ausgestellt, der 1044—1075 fungierte, also von dem Kalifen Kaim Biamarillah; aber sie beruft sich auf den alten Usus und bestätigt früher erteilte Privilegien. Diese Bestallungsurkunde bestätigt den Katholikos (אלגאתליק) und Patriarchen (אלבטרך) Ebedjesu in der durch rechtmäßige Wahlhandlung ihm übertragenen Würde, nachdem über sein Verhalten Erkundigungen eingezogen worden, und ernennt ihn zum Primas der Nestorianer Bagdads und anderer Gemeinden, die im Ländergebiet des Islam wohnen. Er allein soll das Recht haben, den üblichen Ornat zu tragen, und keinem Metropoliten, Bischof oder Diakonus sei der Gebrauch der Insignien gestattet. Die Urkunde bestätigt ferner die Privilegien, welche die reinwandelnden Kalifen (d. h. die vier ersten: Abu-Bekr, Omar, Othman und Ali) der nestorianischen Kirche gewährt haben. Die wesentlichen Funktionen des nestorianischen Katholikos werden namhaft gemacht: Neben der Oberaufsicht über die kirchlichen Angelegenheiten und die religiösen Stiftungen: 1. die jährliche Erhebung des Schutzgeldes (אסתיפא אלג̇זיה̈) von allen Männern, mit Ausnahme der Unmündigen, und dessen Ablieferung an die Staatskasse; 2. die Handhabung der Gerichtsbarkeit innerhalb der Konfessionsgenossen. Der Katholikos wird ermahnt, bei Rechtshändeln vermittelnd einzuschreiten, dem Schwachen gegen den Gewalttätigen beizustehen und „überhaupt das, was sich zum Unrechte hinneigt, zum Rechten wieder zurückzuleiten". Man sieht daraus, daß der Katholikos der nestorianischen Kirche von seiten der Kalifen nicht bloß als geistliches Oberhaupt, sondern auch als weltlicher Würdenträger anerkannt wurde, und zwar schon von den ersten vier Kalifen.

Sicherlich hatte der Resch-Galuta dieselbe Stellung zum islamitischen Staate wie der nestorianische Katholikos, und, wenn wir auch kein Diplom darüber besitzen, so sprechen dafür die weiter zu erwähnenden Momente, daß die Kalifen die Wahl der Exilarchen bestätigten oder verwarfen. Es spricht ferner dafür was Scherira berichtet: die Exilarchen hatten früher „Macht von seiten des Königs", d. h. des Kalifen besessen: (שלטנותא דמלכא דרישי גלותא). Aus dem Umstande, daß Bostanaï so sehr in Gunst stand, daß er eine Königstocher von Omar als Geschenk erhielt, ist zu folgern, daß ihm zuerst die dem Exilarchate zugestandenen Prärogative, Macht- und Ehrenstellung erteilt worden sind. Aber ein solches Verhältnis hat Omar wohl schwerlich aus Zuvorkommenheit gegen die Juden dem Exilarchen eingeräumt, sondern sicherlich nur für Dienstleistungen. Man kann also Bostanaï als den Begründer des fürstlichen Ansehens der Resch-Galuta betrachten. — Bostanaïs Blütezeit ist durch sein Verhältnis zu Omar gegeben. Im Jahre 637, als Ktesiphon eingenommen wurde (denn früher können die Königstöchter nicht in Gefangenschaft geraten sein) stand er in heiratsfähigem Alter. Wenn man dem Maasseh Beth-David trauen dürfte, war Bostanaï damals 35 Jahre alt und unverheiratet (והיה בסתנאי בן ל״ה שנים). Er wäre demnach 602 geboren. Da er bei seinem Tode erwachsene Söhne hinterließ, so kann man seinen Tod frühestens um 660 ansetzen.

12.

Die Reihenfolge der nachbostanaïschen Exilarchen und ihre Bedeutung[1]).

Scherira, der uns mit der Diadoche der Schulhäupter bis auf Jahr und Monat ihrer Funktionen bekannt macht, hat, wie es scheint, geflissentlich einen Schleier über die Exilarchen geworfen. Sie waren bei ihm und den Mitgliedern der Lehrhäuser mißliebig. Wenn Scherira von sich rühmt, er stamme aus dem Exilarchenhause, so fügt er, wie um einen Makel abzuweisen, hinzu: „aber nicht von den Söhnen Bostanaïs: ולא מבני בסתנאי אנהנא אלא מקמי הכי עילו זקיננו ברבנן דמתיבתא. Daher mochte dieser Annalist den Exilarchen von der bostanaïschen Linie nicht die Ehre antun, ihre Reihenfolge anzugeben. Dieser Punkt ist daher in Dunkel gehüllt. Wir wollen versuchen, ihn durch gelegentliche Notizen bei Scherira und in anderweitigen Quellen ein wenig aufzuhellen, weil das geschichtliche Verständnis nicht selten davon abhängt. Es handelt sich zunächst um den unmittelbaren Nachfolger Bostanaïs, der, wie angegeben, mehrere legitime Söhne hinterlassen hat. Aber gerade sein Name und seine chronologische Stelle ist unbekannt geblieben.

1. Eine Quelle in Zacutos Jochasin (wahrscheinlich von Nathan, dem Babylonier, herrührend)[2]) und der Karäer Jefet ben Saïd nennen zwar Bostanaïs Nachfolger Chasdaï: בסתנאי. חסדאי. שלמה (bei Jochasin); בסתנאי מסר לבנו חסדאי והוא לר׳ דוד הנשיא והוא לבנו ענן (Jefet). Aber diese Angabe ist entschieden falsch. Denn diesen Chasdaï nennt Scherira ebenfalls und zwar als Vater des Exilarchen Salomo. Dieser Salomo nun fungierte sicherlich im Jahre 733. Denn in diesem Jahre setzte er Mar ben Samuel zum Gaon von Sura ein. כיון דלא הוה במחסיא דמפלג שקליה שלמה בר חסדא ריש גלותא למר ר׳ מר בר שמואל ומניה במחסיא.[3]) Dieser Mar ben Samuel wurde eingesetzt im Jahr 1044 Sel. = 733, nach der von mir korrigierten Chronologie der Gaonen in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1857, S. 383 und die Tafel dazu. Der Exilarch Salomo fungierte aber noch im Jahre 759; denn er setzte auch den Gaon R' Jehudaï ein, nach Scherira: מר יהודאי גאון . . . והוה נמי מפומבדיתא ולא הוה מאן דמפליג בסורא כותיה אף הוא נמי שקליה שלמה נשיאה ומניה להתם (dieses geschah 1070 Sel. = 759; a. a. O.). Der Exilarch Salomo fungierte also jedenfalls 733—759, aber auch vorher, denn er war bereits Exilarch, als er Mar ben Samuel einsetzte. Nehmen wir an, daß er die Exilarchenwürde 730 übernahm, so fällt das Exilarchat seines Vaters um 700—730. Bostanaï fungierte aber (wie in der vorigen Note angegeben) bis um 660. Es bleibt also zwischen Bostanaï und Chasdaï eine Lücke von 40 Jahren für mindestens einen Exilarchen. Gerade um diese Zeit zwischen dem Todes-

[1]) Über die Exilarchen vgl. Lazarus in Brüll, Jahrb. Bd. X. (H.)

[2]) [Von Nathan rührt jedenfalls wohl nur der Bericht über die Ereignisse zu Ukbas, Kohen-Zedeks und Saadias Zeit her, bei Neubauer, Mediavael Jewish chronicles II, S. 78, 83 und 86; vgl. auch Friedländer in JQR. XVII, S. 752.]

[3]) Frankel, Monatsschrift, Jhrg. 1883, S. 186; Revue des Ét. j. XII, p. 262.

jahre Bostanaïs und dem Jahre 1000 Sel. = 689, d. h. in der unmittelbar nachbostanaïschen Zeit, während seines ersten Nachfolgers, fallen die Reibungen zwischen dem Exilarchen und dem Kollegium der suranischen Hochschule, von denen Scherira berichtet. Er gibt an: „Die Reihenfolge der suranischen Gaonen vor dem Jahre 1000 Sel. vermag ich nicht in Ordnung darzustellen, weil es unter ihnen Entartung und Haß gegeben, und die Exilarchen haben sie ein- und abgesetzt: erst vom Jahre 1000 an ist mir die Reihenfolge bekannt:“ ובאילין שני כלהון גאונים דהוו במתא מחסיא לא נהירנא להו שפיר על הסדר ואית בהון תנופתא ונטורתא דנשיאים מעברין מהון ומהדרין להון . . . אבל מן שנת אלף ואילך קיים לן בהון[1]). Die Streitigkeiten fallen demnach vor 689. Schwerlich übte Bostanaï selbst dies Willkürregiment; denn in diesem Falle würde R' Haï, der in dem oben (S. 433) zitierten Responsum von ihm referiert, nicht ermangelt haben, ihm etwas anzuhängen. Es ist demnach wahrscheinlich, daß erst Bostanaïs unmittelbarer Nachfolger ein strenges Regiment gegen die suranischen Schulhäupter handhabte. Man könnte sogar aus Scheriras Ausdruck: „דנשיאים מעברין להון“ folgern, daß bis zum Jahre 1000 Sel. = 689 mehrere Exilarchen fungiert haben. Falsch ist es also jedenfalls, auf Bostanaï unmittelbar Chasdaï folgen zu lassen[2]). Wir müssen vielmehr annehmen: 1. Bostanaï; 2. eine Lücke von mindestens 40 Jahren für einen oder mehrere Exilarchen, Söhne oder auch Enkel Bostanaïs; 3. Chasdaï und 4. Salomo ben Chasdaï. War, wie die Karäer angeben, David, der Vater des karäischen Schismatikers Anan, ein Sohn Chasdaïs, so hatte dieser zwei Söhne: Salomo und David. Die Karäer lassen den Exilarchen Salomo weg, obwohl seine Exilarchatsfunktion durch Scherira am meisten bekundet ist, weil sie Anans Vater zum Exilarchen stempeln wollten.

Wir haben oben gesehen, daß der Exilarch Salomo noch im Jahre 759 fungiert hat. Wie viele Jahre er noch später in Funktion war, hängt von dem Datum ab, in welches das Schisma des Karäismus oder das Auftreten Anans zu setzen ist.

2. Wir müssen uns auch hier von Scheriras genauer Angabe leiten lassen. Er referiert: „Während die zwei Brüder Jehudaï (in Sura) und Dudaï (in Pumbadita) gleichzeitig fungierten, trat Anan auf: והוא (יהודאי) ואחיו (דודאי) הוו גאונים בתרתין מתיבתא בפרק אחד ובאותן הימים נפק ענן. Nun fungierten diese zwei Brüder (der erste 1070—73, der andere 1072 bis 75 Sel.) nur in den zwei Jahren 1072—73 gleichzeitig = 761 oder 62. Demnach fiele Anans Auftreten in eines dieser Jahre. Die arabischen und karäischen Schriftsteller haben andere Data, welche zwar dem ermittelten

1) [Vgl. hierzu meine Darstellung in der Monatsschrift, Jahrg. 1908, S. 334, Anm. 3, auf Grund der besseren LA. bei Neubauer: תפוכאתא ונטריאתא.]

2) Handschr. Damascus 1383. כפנאי חנינאי בוסטנאי בר אדוי וחסדאי ושלמה ויצחק הוא איסקוי יהודה זכאי הוא באבוי משה ויצחק הוא איסקוי ודוד בן יהודה וחסדאי (Responsa Geonim, ed. Harkavy, S. 378). [Eine aus einer tripolitanischen Bibel bei Neubauer, a. a. O. II, S. 248, veröffentlichte Liste fügt hinter Isaak-Iskawi noch ein: David ben Jehuda. Betreffs Bar-Adoj vgl. auch Schechter, Saadyana, S. 75, Anm. 5, und Poznański in „Schechters Saadyana“, Frankf. a. M. 1904, S. 9, Anm. 2.]

nahekommen, aber ſich als nicht ganz genau ausweiſen. Makrizi berichtet (aus einer alten Quelle) an einer Stelle: Anan ſei im Jahre 140 der Heǵira vom Morgenlande nach Bagdad gekommen und habe das Schisma herbeigeführt (bei de Sacy, Chrestomathie arabe, 2me ed., I Text, p. 91 und Überſ. 287): קדם עאנאן ראס אלגאלות מן בלאד אלשרק פי נחו אלארבעין ומאיה מן אלהגרה אלי דאר אלסלאם. Das mohammedaniſche Jahr 140 entſpricht dem chriſtlichen 758, alſo eine Differenz von 3—4 Jahren gegen Scheriras Datum. An einer andern Stelle gibt Makrizi ein anderes Datum an: Anan ſei vom Morgenlande nach Jrak im Kalifat des Abuǵafar Almanſur gekommen, im Jahre 136 d. H.: וקדם עאנאן מן אלשרק אלי אעראק פי כלאפה אמיר אלמומנין אבי געפר אלמנצור סנה שת ותלתין ומאיה מן סני אלהגרה (daſ. S. 100 und S. 294), d. h. im Jahre 754. Dieſes Datum ſcheint von den Karäern zu ſtammen. Denn der erſte karäiſche Annaliſt Jefet ben Said hat dieſe Zeitbeſtimmung (in העתקת התורה): (חלוקת ענן) והיה זה הדבר בימי אבוגעפר אלמנצור בשנת קל"ו לקרן זעירא. Die jüngeren Karäer haben dieſes Datum in verſtümmelter Geſtalt tradiert; aus אבוגעפר machten ſie אבווזעער, und das Jahr der Heǵira 136 übertrugen ſie auf das Jahr der Welt 4400. Dieſe Angabe darf alſo gar nicht in Betracht gezogen werden. Wir haben alſo nur drei differierende Data: das Jahr 761—62 (Scherira), das Jahr 758 (Makrizi) und das Jahr 754 (Karäer). Das letzte Datum beruht offenbar auf einer Konfuſion. Weil es bekannt war, daß Anan unter dem Kalifen Abuǵafar Almanſur aufgetreten iſt, und deſſen Regierung im Jahre 136 d. H. = 754 begann, haben die Karäer dieſes Jahr auch für den Anfang des Schisma genommen. Das mittlere Datum 758 = 140 d. H. iſt eine runde Zahl, die ſchon deswegen gegen eine präziſierte zurücktreten muß. Außerdem wiſſen wir, daß noch im Jahre 759 der Exilarch Salomo fungierte, folglich kann Anan nicht ein Jahr vorher aufgetreten ſein. Wir nehmen daher Scheriras Datum 761—62 für das Jahr des karäiſchen Schisma als von allen Seiten geſichert an, und zwar in der Art, daß Salomo bis dahin als Exilarch fungiert hat. Erſt mit ſeinem Tode begann die Rivalität um die erledigte Exilarchenwürde und infolgedeſſen die Spaltung.

3. Der nächſte Nachfolger Salomos läßt ſich ſchwer ermitteln[1]). Es herrſcht nämlich Meinungsverſchiedenheit zwiſchen Rabbaniten und karäiſchen Schriftſtellern, ob Anan förmlich als Exilarch eingeſetzt war oder nicht. Scherira ſchweigt über dieſen Punkt hartnäckig. Abraham Jbn-Daûd, allerdings ein jüngerer und in betreff der Karäer nicht unparteiiſcher Annaliſt von rabbanitiſcher Seite, behauptet: Eben, weil Anan wegen ſeiner heterodoxen Richtung nicht zur Exilarchenwürde zugelaſſen wurde, habe er aus gekränktem Ehrgeize gegen den Talmudismus Oppoſition gemacht: (l. דוד) ענן מבית צור היה ותלמיד חכם היה בתחילה והכירו בו שמץ פסול מפני כן לא נסמך לגאון וגם לא סיעוהו מן השמים להיות ראש גלות ומפני המינא שהיתה בלבו עמד להסית את ישראל מעל קבלת הכמים ... Dieſelbe Behauptung, nur ausführlicher, teilt ein Karäer des dreizehnten Jahrhunderts, Elia ben Abraham, im Namen eines Rabbaniten, wahrſcheinlich Saadias, mit in ſeinem Werke חלוקת קראים ורבנים (Ms. zum Teil ausgezogen in Trigland, diatribe de secta Karaeorum, p. 242, vollſtändig abgedruckt in Pinſkers Likkûte Beilage Nr. XII). Es wird behauptet, Anan, obwohl gelehrt, ſei ſeinem

[1]) [Nach Harkavy, a. a. O. S. 378, war es Jſaak genannt Jskawi.]

jüngern und minder tüchtigen Bruder Anania nachgesetzt worden, weil seine Religiosität verdächtig war, und wegen dieser Zurücksetzung habe Anan, um der ihm von seiten des Kalifen drohenden Strafe zu entgehen, eine neue Sekte gestiftet. ולבן דתכם אשר חרף לענן משכיל הגולה . . . וכתוב בספור שקרותיו כי ענן היה לו אח קטן ממנו ושמו חנניה וענן היה גדול מחנניה אחיו בתורה ובשנים ולא רצו חכמי הדור להעמידו ראש גלות מפני ויתור פריצות וחסרון יראה ושמו פניהם אל חנניה אחיו משום ויתור ענוה ובישנות ויראת שמים שהיתה לו והעמידוהו ראש גלות . . . ובאותו העת מתקנא ענן הוא וכל איש רע ובליעל . . . ונתכון במחלוקת בסתר משום פחד מלכות . . . ופתח ואמר (למלך) כי דת אחי על חשבון ועבור תקופות ודתי על ראית הירח ועבור האביב. Dagegen behaupten die jüngern Karäer, Anan habe bereits mit Übereinstimmung des Volkes und durch Bestätigung des Kalifen die Exilarchenwürde inne gehabt, als er von den Gegnern seiner auf Reinigung des Glaubens gerichteten Bestrebung beim Kalifen als Empörer angeklagt wurde. Derselbe habe ihm zwar seine Gnade zugewendet, aber Anan habe auf seine Würde verzichtet, weil er seine Wirksamkeit verkannt und gehemmt sah (Simcha Luzki in ארח צדיקים, aus einer älteren Quelle, S. 19): בעבור עוצם חכמתו והפלגת חסידותו וענותנותו בחרו אותו (ענן) כל בית ישראל שתי הכתות הצדוקים והפרושים ומנוהו להיות נשיא אלהים בתוכם לאב בית דין ולריש גלותא עליהם . . . במקום מלך על כל ישראל אנשי הגלות ברשות מלך ישמעאל . . . וקמו עליו הזדים הארורים ויתנכלו עליו אותו להמיתו וכאשר יראו מן המלך להרגו הלכו ומסרוהו והלשינוהו אל המלך שמרד בחוק המלכות ונתחייב מיתה והשם יתברך נתנהו לחן ולחסד בעיני המלך ותמל עליו והצילו מידם ונשאר בחיים וכראות — הר׳ ענן הנשיא כן — מאס בראשות ובחל ברבנות[1]. Auch Makrizi hat diesen Zug — daß die Gegner nichts gegen Anan ausführen konnten, weil der Kalife Almansur ihm befreundet war und ihn ehrte — gewiß aus karäischen Quellen geschöpft: פלם יקדרוא עלי מצאבתה . . . מן תקריב אלכ̇ליפה̈ לה ואכראמה (bei de Sacy, Chrestomathie arabe, I, Text, S. 108)

4. Mag nun Anan gestürzt oder beseitigt worden sein, jedenfalls ist im Laufe der Jahre 761—62 ein Exilarch an seiner Stelle ernannt worden. Die oben zitierte Quelle nennt ihn Chananja, Anans Bruder[2]. Der Karäer Elia, welcher diese rabbanitische Behauptung namhaft macht und sie als lügenhaft erklärt, gibt selbst zu, daß Chananja an dessen Stelle trat: זה עשו בימי ענן והמליכו את חנניה אחיו מגזרת המלך כדי לשודד לענן ולהשבית דת הנאנחים הנאנקים מהם. Dieser Chananja ist vielleicht

[1]) Eine Anekdote, die von Anan mitgeteilt wird, würde seine feindliche Stimmung gegen die Rabbaniten dartun, wenn deren Echtheit erwiesen wäre: ענן המין שהיה אומר מי יתן שהיו כל חכמי ישראל בבטני והיה נתתך בחרב והיו מתים הם והוא. Diese Anekdote teilt Mose Tachau in seinem Werke כתב תמים mit (Ozar Nechmad III, 64). Für die Echtheit läßt sich anführen, daß Mose Tachau mit karäischen Schriften bekannt war, Stellen von Sahal Abulsari und Abu-Ali (Jefet) zitiert und an einer Stelle angibt, ein karäischer Pentateuch-Kommentar sei aus Babylonien über Rußland nach Regensburg gebracht worden: והגידו לנו שזה ספר המצוקל (חומש של הקראים) בא מבבלי לרוסיא ומרוסיא הביאוהו לרגינשפורק. Auf derselben Seite kommt vor אמר אבסרי; שאל אבויעלי —. Mose Tachau kann demnach dieses bissige Wort in den karäischen Schriften gefunden haben.

[2]) [Anan kann erst c. 765 in Frage gekommen sein, da Bagdad erst 763 erbaut worden ist. Chananja aber hat 771 nicht mehr amtiert.]

identisch mit Achunaï = אחונאי, dessen Sohn bald darauf Exilarch wurde. Dieser Punkt bedarf aber der kritischen Präzisierung. Im Laufe der Jahre 1082—84 = 771—73 brach nämlich wieder eine Rivalität um das Exilarchat zwischen Sakkaï ben Achunaï und Natronaï ben Chabibaï aus. Bei der Erwähnung des Schulhauptes Malka ben Acha bemerkt Scherira: Derselbe hat den Natronaï ben Chabibaï abgesetzt, als er die Würde usurpieren wollte gegen Sakkaï ben Achunaï, der bereits einige Jahre vorher Exilarch war. Beide Lehrhäuser vereinigten sich mit Sakkaï, setzten Natronaï ab, und er mußte nach Maghreb fliehen[1]). בתריה מר ר' מלכא בר אחא בשנת אלף פ"ב והוא אחתיה לנטרונאי בר חביבאי[2]) נשיא בפלוגתא על זכאי בר מר אחונאי דהוה נשיא קמי הכין כמי שנין ואיכנפן תרתי מתיבתא עם זכאי הנשיא ועברוהי לנטרונאי ואפטר רב מלכא לגן עדן (בשנת אלף פ"ד) ונטרונאי אזל למערב[3]). Wir haben hier also zwei feste Punkte. a) R' Malka fungierte 1082—84 (771—73), und innerhalb dieser zwei Jahre drang er darauf, unter Beteiligung beider Lehrhäuser, den Usurpator Natronaï abzusetzen; b) der Exilarch Sakkaï ben Achunaï war bereits einige Jahre Exilarch, als Natronaï ihn verdrängt hat. Mit dem Zusammenstellen von R' Malkas Tod (1084) und mit Natronaïs Auswanderung nach Maghreb wollte Scherira vielleicht andeuten, daß beide Fakta in demselben Jahre stattgefunden haben. Nehmen wir an, daß der Streit um das Exilarchat 772—73 entstand. Die „einige Jahre" (כמה שנין), welche Scherira Sakkaï vor dem Streit fungieren läßt, fallen demnach mindestens innerhalb 770—73. Folglich hat der Exilarch, welcher an Anans Stelle trat, sei es Chananja oder Achunaï, Sakkaïs Vater, höchstens zwischen 762—70 fungiert. — Der Streit um das Exilarchat scheint übrigens keinen schismatischen Hintergrund gehabt zu haben. Denn Natronaï ben Chabibaï wird anderweitig als Talmudanhänger und Jünger R' Jehudaïs namhaft gemacht (Pardes, S. 28a): והדה מילתא אמרה ר' יהודאי גאון ריש מתיבתא כד הוו יתבי קמיה מר ר' חכינאי ומר ר' נטרונאי בר חביבא. Der Ausdruck יתבי קמיה bedeutet bei Scherira und überhaupt in der gaonäischen Schulsprache: eine dem Schulhaupte gegenüber untergeordnete Stellung einnehmen. Die Bezeichnung „Natronaï ging nach Maghreb", will sagen, er wurde aus Irak verbannt, wie wir es bei dem Exilarchen Ukba finden.

5. Während wir aus den vier Jahrzehnten von 733—773 die Namen von drei Exilarchen kennen: Salomo, Chananja und Sakkaï ben Achunaï, sind wir bezüglich ihrer Nachfolger in den folgenden vier Jahrzehnten ganz im Dunkeln[4]). Scherira berichtet zwar, daß ein Exilarch im Jahre 1097 =

[1]) [Unter dem im folgenden Zitat genannten מערב ist nicht Maghreb im Sinne von Nordafrika zu verstehen, sondern Spanien; vgl. Poznański in dem genannten Artikel über Kairuân Nr. 42, Anm. 1.]

[2]) Ich habe die richtige Lesart aus den zwei Texten des Scheriraischen Sendschreibens wiederhergestellt. Die Schulamsche Edition ist hier korrekter, nur hat sie נטרונאי בר זבינאי statt חביבאי. Diese Lesart חביבאי ist aber aus dem Passus im Pardes gesichert.

[3]) Vgl. Coronel, זכר נתן, S. 152 und 154: נטרונאי נשיא בר חנינאי והוא שכתב לבני ספרד את התלמוד שלא מן הכתב.

[4]) Vgl. jedoch Responsen der Geonim, ed. Harkavy, 389: חסדאי ריש גלותא בריה דמרותה נטרונאי ר"ג לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה לכל תלמידים . . . הדרים בקירואן [vgl. auch Bet Talmud IV, 339. H.].

786 das pumbaditanische Schulhaupt Chaninaï abgesetzt hat: ובתריה מלך מר חנינאי כהנא בר מר אברהם בשנת צ״ג ועבריה נשיא (בשנת צ״ו). Aber wer damals Exilarch war, läßt sich nicht nachweisen. Möglich, daß es noch Sakkaï war, der damals noch fungiert haben konnte. Carmoly vermutet, daß es der Exilarch Samuel war, von dem wir aber nur eine höchst dunkle Kunde haben. Ein Kabbalist gibt nämlich an, ein R' Aaron, Sohn des Exilarchen Samuel, der aus Babylonien wegen eines unbekannten Vorfalls auswandern mußte, habe die Geheimnisse des Gebetes dem R' Mose Saken mitgeteilt, welchen Kaiser Karl von Lucca mit andern nach Mainz versetzt hat (Eleasar von Worms Rokeach Ms. mitgeteilt in Mazref la Chochmah): וקבלו החסידים סוד תקון התפלות ושאר סודות רב מרב עד אביו אהרן בנו של שמואל הנשיא אשר עלה מבבל משום מעשה שהיה והוצרך לילך נע ונד בארץ ובא בארץ לומברדיא בעיר אחת ששמה לוקא ושם מצא את ר׳ משה . . . הוא היה הראשון שיצא מלומברדיא הוא ובניו ור׳ קלונימוס ושאר אנשים חשובים הביאם המלך קרלו עמו מארץ לומברדיא והושיבם במגנצא. Die Zeit dieser Auswanderung von Lucca nach Mainz setzt Carmoly (nach einem handschriftl. Machsor ins Jahr 719 der Tempelzerstörung, d. h. 787, was wohl richtig sein mag, da auch Josua Kohen (Emek ha-Bacha) die Auswanderung unter Karl den Großen setzt[1]). Dennoch kann der betreffende Exilarchensohn nicht dieser Zeit angehören. Der Bericht des Eleasar von Worms, auf dem Carmolys Kombination beruht, leidet ohnehin an Dunkelheiten. Was soll dann der Ausdruck bedeuten: עד אביו אהרן? Man hat daraus emendieren wollen: אבו אהרן! Aber dagegen spricht eine Notiz, die ich bald mitteilen werde. Ferner ist die Nachricht, daß dieser Aaron oder Abu-Aaron das kabbalistische Geheimnis der Gebete tradiert hätte, jedenfalls ein Anachronismus. Denn die alte Mystik kannte damals noch nicht solche Geheimnisse. In einer Notiz (aus einem alten Gebetbuche, Ms. des 14. Jahrhunderts in der Bibliothèque impériale, Nr. 174) wird dieser R' Aaron, Sohn des Exilarchen Samuel, ebenfalls mit R' Mose aus Lucca in Verbindung gebracht, aber sie hat da eine viel reinere Gestalt. Die Stelle lautet (wie sie mir der verstorbene Ehrlich aus Paris kopiert hat): עד כאן מדברי הימים ומכאן ואילך מספר לשם תפארתך: עזרא ובימי הקדמונים כשהיו מגיעים עד כאן (לשם תפארתך) היה השליח צבור עומד ומתחיל לאלתר ישתבח. וכשבא הגאון ר׳ משה מלוקא בן רבינו קלונימוס בימי המלך קרלא למדינת מגינצא היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד. כי גדול הדור היה ואין כל דבר נעלם ממנו. הוא רבנא משה הזקן שיסד קרובת אימת נוראותיך והוא היה תלמידו של אהרן אבי כל המדות בנו של רבנא שמואל הנשיא מבבל זכר צדיק וקדוש לברכה. Hier ist also nicht von kabbalistischen Geheimnissen des Gebetes, sondern einfach von Gebetstücken die Rede, die R' Aaron tradiert und R' Mose in der Rheingegend eingeführt hat. Soll diese Notiz verbunden mit der im Rokeach, als historisch genommen werden, so würde der chronologische Punkt noch dunkler werden[2]). Denn, wenn die Einwanderung der

[1]) [Es geht aber aus der in JQR. XVIII, S. 428 erhaltenen Mitteilung von Anfragen des רב משולם בן הרב אנקלונימוס ממדינת לוכה אשר בארץ פרנגה לר׳ שרירא גאון והאי אב ז״ל deutlich hervor, daß die Kalonymiden noch im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts in Lucca lebten.]

[2]) [Vgl. hierüber Epstein im Hachoker II, S. 13 ff.]

Kalonymiden von Lucca nach Mainz im Jahre 787 stattgefunden hat, so muß R' Aaron mehrere Jahre vorher ihr Lehrer gewesen sein, also mindestens um 780. Sein Vater, der Exilarch Samuel, muß also damals nicht mehr fungiert haben, wenn man nicht annehmen will, daß der Vater selbst den Sohn ins Exil geschickt hätte. Von 780 rückwärts bleibt aber kein Raum für das Exilarchat eines Samuel, denn für diese Zeit haben wir, nach Scheriras authentischem Berichte, den Exilarch Sakkaï ben Achunaï. Es bleiben also nur zwei mögliche Fälle, entweder, daß der Exilarch Samuel vor dem ananitischen Schisma und auch vor dem Exilarchen Salomo fungiert hat, was gar nicht angeht, oder er hat nach der Einwanderung der Kalonymiden, nach 787 fungiert. Im letzten Falle ist entweder die Verbindung der Kalonymiden mit R' Aaron unhistorisch oder sie hat nicht in Lucca, sondern in Mainz stattgefunden. Scherira nennt aber einen bedeutenden talmudischen Gelehrten Mar-Aaron, der im Jahre 814 bei Besetzung des pumbaditanischen Gaonats gegen einen unbedeutenden, aber der Mystik ergebenen Mann zurückgesetzt wurde: (בתר ר' אבימאי) ובתריה מר ר' יוסף בר אבא בשנת קכ"ה ולא הות דוכתיה דהוה מר אהרון קמיה דהוא אב בית דין והוי גמיר ועדיף טפי מניה מיהו על ידי חלום אדברוה למר ר' יוסף גאון דהוה חסיד טובא וזקן מאוד ואתמר דהוה אתי אליהו ז"ל ויתיב במתיבתא דיליה (Scheriras Text habe ich hier nach den Andeutungen der beiden Rezensionen korrigiert). Möglich nun, daß dieser Mar-Aaron wegen erfahrener Zurücksetzung aus Babylonien ausgewandert, wie R' Achaï aus Schabcha ein halbes Jahrhundert vorher, und nach Europa gekommen ist. Er mag in Mainz bei den Kalonymiden nach 814 gelebt und gelehrt haben. Weil diese aber ihren Ursitz in Lucca hatten, mögen die Tradenten ihn dorthin, statt nach Mainz, versetzt haben. Aber dieser dunkle und verwickelte Punkt bedarf noch der Aufhellung durch authentischere Notizen[1]).

6. Zwischen den Jahren 1127 und 1139 Sel. (816—827) brach abermals ein heftiger Streit um die Exilarchenwürde zwischen Daniel und David ben Jehuda aus. Es ist befremdend, aber für Scherira bezeichnend, daß er diesen Streit mit einem sehr ernsten Hintergrunde durch einige nichtssagende Worte andeutet, und ohne eine externe Quelle würde man seine Tragweite gar nicht kennen. Scherira berichtet nämlich ganz trocken: „Abraham ben Scherira (ein Mystiker) wurde im Jahre 1127 Sel. Schulhaupt von Pumbadita und fungierte 12 Jahre, der zweite nach ihm war Joseph ben Chija. Infolge des Streites zwischen dem Exilarchen Daniel und David ben Jehuda wurde R' Joseph mit der Gaonwürde bekleidet, und zuletzt einigten sich die Parteien dahin, daß beide den Titel führen sollten usw. מר אברהם בר ר' שרירא בשנת קכ"ז מלך י"ב שנים והוה מר יוסף בר חייא אב בית דין ובפלוגתא דדניאל ודוד בן יהודה נשיאים איקרי מר יוסף בגאונות ולסוף פייסו כתאוי[2]) בין דיליה למר אברהם דמיקרו שני גאונים.

[1]) [Vgl. zu diesen Ausführungen Neubauer in RÉJ. XXIII, S. 230 ff., wonach die Identität mit dem übergangenen Gaon abzuweisen ist, zumal nach der Achimaazchronik Abu-Aarons Auftreten in Süditalien um 860—870 anzusetzen ist.]

[2]) [בתאיבה nach Neub., a. a. O. I, S. 38.]

מיהו כד מכנפין תרוויהו בחד דוכתא מתני מר אברהם ויתיב מר יוסף קמיה. (Die Lesart ist korrigiert nach den zwei Rezensionen.) Nach diesen dürren Worten muß man den Streit kleinlich finden, angefacht von Ehrgeiz und begleitet von willkürlicher Absetzung. Abulfarag̔ Barhebräus beleuchtet aber durch eine interessante Notiz diesen Streit, wodurch auch das Sinken des Exilarchats erst recht verständlich wird. Auch das Datum dieses Streits wird dadurch präzisiert. In seiner Chronik der jakobitischen Patriarchen (Ms. und in lateinischer Übersetzung bruchweise mitgeteilt in Assemani, bibliotheca orientalis, T. II, pars 1, S. 346) berichtet Abulfarag̔ bei Gelegenheit des Streites in der jakobitischen Kirche zwischen dem Patriarchen Dionysius von Telmahar und Abraham folgendes: „Auch die Juden hatten einen Streit um das Prinzipat. Denn die Tiberienser hatten einen gewissen David an die Spitze gestellt, die Babylonier dagegen Daniel von der Sekte der Ananiten (Karäer). Ihre Streitsache wurde vor den Kalifen Mamun gebracht, und derselbe erließ ein Edikt, daß es zehn Männern, wenn sie sich ein geistliches Oberhaupt wählen wollen, seien es Christen oder Juden oder Magier, gestattet sei, es zu tun: Judaei quoque de primatu altercati sunt. Nam Tiberiadenses[1]) quidem Davidem quendam sibi praefecerunt, Babylonii

[1]) Daß die Tiberienser bei der Ernennung des Exilarchen beteiligt waren, ist Unsinn. Entweder hat Barhebräus sich hier geirrt, oder die Lesart, die Assemani vorgelegen hat, war korrumpiert[1a]). Ich vermute, daß der Text ursprünglich gelautet hat: אנבריא (Anbarenser), und daraus entstand die Korruptel: טברריא. Obwohl eigentlich Firuz-Schabur von den Arabern Anbar genannt wurde, die zweite Hauptstadt der lachmidischen Fürsten (vgl. de Perceval, essay sur l'histoire des Arabes, T. II, p. 12, Note), so nannten die Juden doch das nahgelegene Pumbadita oder Nahardea ebenfalls Anbar[1b]). Benjamin von Tudela, der die Gegend bereist hat, sagt zweimal: Pumbadita ist Anbar: ומשם יום וחצי לאלאנבר היא פומבדיתא (ed. Asher II, p. 69), und ebenso muß man lesen (p. 53) ומשם שני ימים לאלרובר (l. לאלאנבר) היא פומבדיתא אשר בנהרדעא. Der Karäer Abulsari Sahal, der während des Bestandes der Hochschule Pumbaditas gelebt hat und in der Gegend war, nennt die beiden Lehrhäuser, auf welche er das Bild des Propheten Zacharias von den zwei Weibern anwendet, Sura und Anbar, d. h. Pumbadita oder Nahardea. ובאחרית הקץ בעתו יגדע (ה') את מקלו השני — והוא עול שתי נשים אשר מלכו על ישראל בסורריא ואנבאר ויוציאו את ישראל מדרך התורה (bei Pinsker a. a. O. S. 42). Der Karäer Jakob ben Rëuben hat dieselbe Deutung: וזאת אשה אחת: קרא לבעלי משנה ותלמוד אשה אחת... לבנות לה בית: היא סיריא ונהרדעא אשר שם חזקתם וחכמתם ששם ראשי כלות וחברים ובני בי רב — (Sefer ha-Oscher, Ms. Leyden p. 224 verso). Suria ist hier offenbar Sura. So nennt es auch Benjamin von Tudela: ומשם (מעיר קופה) יום וחצי לסורריא היא מתא מחסיא (Über Suria vgl. Frankels Monatsschrift Jahrg. 1883, 377). Ebenso der Verfasser der Maaszeh Bostanaï: ראשי ישיבות אחת של ימין ואחת של שמאל. ימין היא סורריא ושמאל נהרדעא ופומבדיתא. Da Sahal unter סורריא das eine Lehrhaus in Babylonien versteht, so meint er sicherlich unter אנבאר das andere, nämlich Pumbadita. Dieses wurde, weil es in der Gegend lag, die Nahardea hieß, auch mit diesem Namen bezeichnet (vgl. Responsum R' Haï in Geiger Zeitschrift V, S. 398, Note 2): ובאותו זמן לא היה נודע לא בנהרדעא ולא בסורא לומר סדר עבודה.

[1a]) [Vgl. jedoch Lazarus a. a. O., S. 30, Anm. 2.]

[1b]) [Vgl. jetzt auch Friedländer in JQR. XVII, S. 753 u. 756, Anm. 3.]

vero Danielem ex Ananitarum (ענניא) secta (qui sabbatum solventes, feriam quartam ejus loco observant). Eorum causa ad Mamonem Chalifam delata, is lege lata sanxit, si decem cujuscumque religionis viri in unum congregati antistitem sibi creare vellent, sive Christiani sint, sive Judaei, vel Magi, id ipsis fas esse. Wenn auch Abulfarag̃ oder sein Gewährsmann etwas Unrichtiges in den Bericht einfließen läßt, daß die Ananiten oder Karäer den Mittwoch als Sabbat feiern, so wird der Hauptbericht dadurch nicht alteriert. Auch die Zeitangabe stimmt mit dem von Scherira für diese Tatsache angesetzten Datum. Sie wird bei Abulfarag̃ Barhebräus zum Jahre 1136 Sel. mitgeteilt, bei Scherira zwischen 1127—1139. Der Streit zwischen David und Daniel um das Exilarchat war also ein Kampf zwischen Rabbaniten und Karäern. Die Anbarener (nach der Korrektur) oder Pumbaditaner, waren für den rabbanitisch gesinnten David (ben Jehuda), die Babylonier dagegen für den Anhänger des Karäismus Daniel. Was unter „den Babyloniern" hier zu verstehen sei, ist zweifelhaft. Es können damit die Bagdadenser gemeint sein, denn in der gaonäischen Epoche nannten die Juden wenigstens Bagdad בבל (an vielen Stellen vgl. weiter Note 13 Anmerkung). Es kann aber auch das zur suranischen Hochschule gehörende Gebiet darunter verstanden sein. Denn, weil Sura in der Nähe des alten Babylon lag, nannte man es auch Babel (vgl. Responsum R' Haï in der Sammlung Taam Sekenim 56): ובישיבת סורא היו דברים אלו רובם כי הם קרובים למדינת בבל ואנו (בני פומבדיתא) רחוקים משם. Nicht anders ist auch der Ausdruck רב ירד לבבל zu verstehen: er ging nach dem bei Babylon liegenden Sura. — Es gab also damals, im Anfang des neunten Jahrhunderts, ein halbes Jahrhundert nach dem karäischen Schisma in dem jüdischen Babylonien oder in Irak, an dem Sitze der Hochschulen, so viel Karäer, daß sie Einfluß auf die Wahl des Exilarchen nehmen konnten: eine höchst überraschende Tatsache.

Noch wichtiger ist die Nachricht, daß bei diesem Streite zwischen David ben Jehuda und Daniel der Kalife Almamun die offizielle Bestätigung des Exilarchen, so wie des christlichen Primas, abgelehnt und entschieden hat, „daß es je zehn Personen freisteht, sich einen geistlichen Obern zu wählen." Es folgt daraus, daß bis dahin eine solche Anarchie nicht gestattet war, daß also die Ernennung des Exilarchen, wie die des nestorianischen Katholikos, unter staatlicher Kontrolle stand. Dann finden wir in diesem Nichtinterventionsedikt des Kalifen den Schlüssel zu einer historischen Bemerkung bei Scherira. Der letzte berichtet nämlich, in der Zeit des Exilarchen David ben Jehuda sei diese Würde machtlos geworden, so daß das pumbaditanische Kollegium das Joch des Exilarchats abschütteln konnte, und sich herausnehmen durfte, nicht mehr wie früher zur Huldigung vor dem Exilarchen zu erscheinen: ובאמצע שני ישמעלים בימי דוד בן יהודה הנשיא אשתפלו (הנשיאים) מן שלטנותא דמלכותא ולא אזלין רשואתא דפומבדיתא בתריהון לריגלי אלא כד ניחא להו לנשיאים למהוי להון ריגלי בפומבדיתא אתין להתם וקבעין (ed. Goldberg p. 37). Man geht wohl nicht fehl, wenn man das Sinken des Exilarchats mit dem Erlaß des Kalifen Almamun gerade infolge der Streitigkeiten zwischen David ben Jehuda und seinem Rivalen in pragmatischen Zusammenhang setzt. Weil der Exilarch nicht mehr von dem Kalifen als Primas der Juden anerkannt war, sank sein Ansehen, das nicht mehr

auf Macht gestützt war, und die Gaonen beeilten sich, ihre Rechte auf Kosten des Exilarchats auszudehnen. Der Streit zwischen David und Daniel ist daher als Wendepunkt für die Geschichte des Exilarchats anzusehen. Dieser Streit brach aus, nach Abulfarag̃ Barhebräus, im Jahre 1136 Sel. = 825. Infolge desselben wurde der Gaon Abraham ben Scherira abgesetzt und Joseph ben Chija an seiner Stelle ernannt, nach Scheriras Bericht. Von welchem der zwei miteinander rivalisierenden Exilarchen diese Absetzung eines mystischen, frommen, aber nicht durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Mannes ausgegangen ist, darüber läßt uns Scherira im Dunkeln. Auch wissen wir nicht, wodurch die Versöhnung der streitenden Parteien (ולסוף פייסו כתאור) herbeigeführt wurde. Nur aus einer andern Notiz ersehen wir, daß David über seinen Rivalen gesiegt hat, indem er im Jahre 1144 Sel. (833), also 8 Jahr nach dem Ausbrechen des Streites noch Exilarch war und R' Isaak ben Chija zum Gaon von Pumbadita ernannte; Scherira: ובתריה (בתר ר' יוסף בר' חייא) בשנת קל"ד מלך ר' יצחק בר חייא . . . וכד סמכיה דוד בן יהודה נשיא למר ר' יצחק (p. 41). Was aus Daniel und seinen karäischen Anhängern geworden ist, wissen wir nicht. Um dieselbe Zeit fällt auch eine Streitigkeit in Sura, die Scherira nur dunkel andeutet: Nach קימוי בר אשי (dessen Gaonat nach der von mir korrigierten Tafel 1135—38 Sel. also bis 827 dauerte) heißt es: והויין פלוגתא דליכא למסמך עליהון.

7. In dem Zeitraum von mehr als einem halben Jahrhundert nach David ben Jehuda wird kein einziger Exilarch namhaft gemacht[1]). Der erste Name, auf den wir stoßen, ist Ukba, einer der letzten Exilarchen, der von dem pumbaditanischen Gaon Kohen-Zedek ben Joseph verfolgt, abgesetzt und ins Exil getrieben wurde. Den Bericht über diesen Exilarchen und seinen Streit mit Kohen-Zedek verdanken wir einem Zeitgenossen, Nathan ben Isaak, dem Babylonier, der um 950 von Babylonien ausgewandert sein muß (vgl. Note 21, II). ואשר אמר ר' נתן הכהן בר יצחק הבבלי ממה שראה על גלות עוקבא שהוא מזרע דוד שבא לאפריקא ונהג שררה בבבל שנים רבות שלא עמד במספרם והיה ראש ישיבה בימיו מר רב כהן צדק בר יוסף בפומבדיתא מ' שנים. Ich betone diese Zeitgenossenschaft und gewissermaßen Augenzeugenschaft Nathans (ממה שראה), um seinem Bericht mehr historische Glaubwürdigkeit zu vindizieren, wenn er im Widerspruch mit Scherira steht, der ein jüngerer Berichterstatter war und die Vorgänge nicht aus Autopsie kannte. Der Widerspruch in betreff Kohen-Zedeks Funktionsdauer, welche von Nathan auf 40 Jahre ausgedehnt, von Scherira aber genauer auf 19 Jahre angesetzt wird, von 1228 bis 1247 Sel., läßt sich zwar ausgleichen, indem man das Zahlzeichen מ für eine Korruptel statt כ halten und diese Zahl für eine runde nehmen kann[2]). Allein es bestehen noch

[1]) Vgl. jedoch Frankels Monatsschrift Jhrg. 1883, S. 376: ר' אלעזר אלוף שבא מאלוסאנו . . . רב נחשון גאון (880—89) תבע ממנו להביא משם ארבע איסורות מן האיטלקי [vgl. auch Bet Talmud IV, 339 (H.)]. [Danach sind in dieser Zeit Exilarchen gewesen: Natronaï II. und sein Sohn Chisda II.; vgl. auch Harkavy a. a. O., S. 389.]

[2]) [Das in JQR. XVII. von Friedländer veröffentlichte Fragment des arabischen Originals von Nathans Bericht (S. 746 ff.) teilt mit, daß Kohen-Zedek ungefähr 4 Jahre im Amt war, bis der Streit ausbrach. Danach ist der Bericht im hebräischen Text zu verbessern, vgl. a. a. O. S. 749.]

andere chronologische und faktische Widersprüche zwischen Nathans und Scheriras Bericht in betreff der Vorgänge während Kohen-Zedeks Gaonat.

Nathan tradiert nämlich folgendes über den Streit zwischen dem Exilarchen Ukba und dem Gaon Kohen-Zedek. Er sei ausgebrochen wegen der Einkünfte von den Gemeinden Chorasans, die Ukba für sich in Anspruch nehmen wollte. Kohen-Zedek mit einigen angesehenen Juden Bagdads haben es durchgesetzt, daß Ukba aus Bagdad verbannt wurde. Er begab sich nach Karmisin (קרמיסין = Kerman-Schah), weilte dort ein volles Jahr, dichtete Loblieder auf den Kalifen, der in der Nähe von Karmisin einen paradiesischen Aufenthaltsort in Safran hatte. Infolgedessen wurde er vom Kalifen wieder in seine Würde eingesetzt, bald darauf aber wieder von seinen Gegnern gestürzt und aus dem östlichen Kalifat verbannt. Er begab sich darauf nach Maghreb-Afrika. Über den letzten Punkt haben wir auch ein anderweitiges Zeugnis, daß nämlich die Gemeinde von Kairuan dem zu ihr geflüchteten Exilarchen Ukba in der Synagoge eine Art Thron neben dem Gesetzesschrein errichtet und ihn überhaupt als Fürsten behandelt hat (Ibn-Jarchi im Manhig, ed. Berlin, p. 32a): מנהג היה בקירואן למר עוקבא נשיאה שהיו מכינין לו כהא (l. כסא) של כבוד בבית הכנסת מצד הארון ולאחר שקראו בתורה כהן ולוי היו מורידין לו התורה. Um das Datum des Streites und der Absetzung Ukbas zu fixieren, müssen wir in Nathans Referat weiter hinabsteigen. Nach demselben blieb das Exilarchat 4—5 Jahre erledigt. Das Volk verlangte aber die Wiederbesetzung und ernannte dazu Ukbas Verwandten David ben Sakkaï. Der suranische Gaon erkannte ihn auch an, aber Kohen-Zedek verweigerte drei Jahre die Huldigung. Ein blinder Gelehrter Nissi Naharwani vermittelte indessen die Versöhnung zwischen David und Kohen-Zedek. Fünf Jahre nachher starb dieser Gaon von Sura (bei Nathan עמרם בן שלמה genannt)[1]. An seiner Stelle wurde ein anderer האי בר קיומי erwählt, der zwei Jahr fungierte, und nach seinem Tode berief David den berühmten Saadia aus Fajum zum Gaon von Sura. Von diesem chronologischen Punkte müssen wir ausgehen, um die Data aufwärts zu fixieren. Saadias Berufung geschah 1239 Sel. = 928, also fungierte sein Vorgänger Haï (2 Jahre nach Nathan) 1237—39. Fünf Jahre vorher geschah die Versöhnung, also 1232 oder 33. Dieses Datum stimmt mit Scherira überein, der ebenfalls angibt, die Versöhnung der Parteien fand statt 1233 im Elul: והות פלוגתא עד אלול שנת רל״ג ועבדו שלמא דוד נשיאה עם מבשר גאון. Weiter hinauf beginnt aber die chronologische Differenz. Nach Nathan versagte Kohen-Zedek David die Anerkennung 3 Jahre; David wäre demnach gewählt worden 1231, 4 oder 5 Jahre Vakanz des Exilarchats 1228—27. Mehr als ein Jahr vorher fällt Ukbas Amtsentsetzung, Aufenthalt in Karmisin und zweite Absetzung, also 1227—26.

Bei diesem Punkte tritt die Differenz zwischen Nathans und Scheriras Bericht scharf hervor: 1. Nach dem ersten war Kohen-Zedek mindestens bereits im Jahr 1226—27 Gaon, nach dem letzteren wurde er es erst im Jahre 1228. — 2. Nach Nathan war Kohen-Zedek bereits Gaon als

[1]) [In einem Sendschreiben des oben S. 291, Anm. 2 erwähnten Ben Meïr wird als sein Anhänger ein Ahron ben Amram genannt; vgl. Saadyana, S. 20 unten. Ob mit diesem identisch?]

David ben Sakkaï zum Exilarchen ernannt wurde, und jener versagte diesem drei Jahre die Anerkennung; nach Scherira war David vorher Exilarch, und er ernannte Kohen-Zedek zum Gaon. 3. Nach Nathan waren Kohen-Zedek und David Gegner, nach Scherira dagegen waren sie Freunde, so daß dieser jenen zum Gaon ernannte, während eine Gegenpartei in R' Mebasser einen Gegengaon aufstellte. Um die Widersprüche augenfällig zu machen, stelle ich beide Texte einander gegenüber.

נתן הבבלי

ונשארה השררה (אחרי גלות עוקבא) כמו' ד' או ה' שנים בלא ראש עד שהיה קשה הדבר מאוד על ישראל ודברו על דוד בן זכאי שהוא בן דודו של עוקבא נשיא שעבר שיעשו אותו ראש גלות והיה כהן צדק . . . קשה עליו הדבר שלא רצה בשררות דוד בן זכאי לפי שהיה קרובו של עוקבא ר"ג שעבר אבל ראש ישיבת סורא הנהיג אותו על עצמו . . . ועם כל זה היה ממאן כהן צדק ואינו רוצה בדבר עד ג' שנים.

שרירא

שנת רכ"ח. והות פלוגתא בין רבנן דמתיבתא ודוד הנשיא דרבנן דמתיבתא איכנפו וקריוהו למר רב מכשר (מבשר ?) כהנא גאון ודוד נשיאה קרייה למר ר' כהן צדק והות פלוגתא ביניהון עד אלול שנת רל"ג ועבדו שלמא דוד נשיאה עם מר ר' מכשר גאון ויתיב ר' מכשר ורבנן דיליה לבדם ומובחרים דרבנן הוו בהדיה ומר כהן צדק ורבנן דיליה לבדם ובשנת רל"ז בכסלו שכיב ר' מכשר ואתו רבנן דיליה לות כהן צדק.

(Hier ist der Schulamsche Text korrekter als der Goldbergsche.)

Um die Widersprüche auszugleichen, glaube ich, daß Nathan als Zeitgenosse und Augenzeuge für das Faktische, Scherira dagegen als exakter Annalist für das Chronologische ein glaubwürdigerer Gewährsmann ist[1]). Demnach würde sich die Aufeinanderfolge der Tatsachen folgendermaßen gestalten. Im Jahre 1228 = 917 wurde Kohen-Zedek Gaon (nach Scherira). Damals war aber noch nicht David ben Sakkaï Exilarch (wie Scherira angibt), sondern Ukba fungierte noch (nach Nathan). Kohen-Zedek, der auch der suranischen Hochschule Einnahmen entzog, geriet mit Ukba sogleich in Streit wegen der Einkünfte von Chorasan und bewirkte dessen Absetzung und Verbannung; dies alles geschah noch im Jahre 1228. Ukba lebte in der Verbannung ein volles Jahr (nach Nathan), also 1229. Darauf wurde er vom Kalifen (Almuktadir Billah') wieder eingesetzt, um bald darauf durch die Intrigen seiner Gegner abermals gestürzt zu werden. Wir können das alles noch ins Jahr 1229 setzen. Dann trat eine Vakanz ein, die aber nicht vier oder fünf Jahr dauerte (nach Nathan), sondern nur zwei bis drei Jahre 1229—31. Darauf wurde David ben Sakkaï zum Exilarchen ernannt 1231. Da ihm Kohen-Zedek die Anerkennung versagte, so ernannte wohl David den Gegen-Gaon Mebasser (oder Mekasser). Der Streit zwischen David und Kohen-Zedek (nach Nathan) und innerhalb der pumbaditanischen

[1]) [Zur größeren Glaubwürdigkeit Nathans gegenüber Scherira, vgl. auch Friedländer a. a. O. S. 752. Friedländer nimmt an, daß Nathan eine „Geschichte Bagdads" geschrieben hat, zu der auch das von Harkavy in der Festschrift für A. Berliner veröffentlichte Fragment über Netira gehört. Nathans Angaben werden fast durchgängig durch die der arabischen Schriftsteller bestätigt.]

Hochschule (nach Scherira) dauerte drei Jahre 1231—1233. Im Elul des Jahres 1233 geschah die Aussöhnung zwischen Kohen-Zedek und David durch die Vermittlung des Nissi Naharwani (Datum nach Scherira, Faktum nach Nathan). In der pumbaditanischen Hochschule dauerte aber die Parteiung noch fort, indem der Anhang Mebassers nicht von ihm lassen mochte, bis zu dessen im Kislew 1237 erfolgenden Tode. Auf diese Weise läßt sich die Differenz ausgleichen, und man braucht nur da von Nathans Angaben abzugehen, wo er selbst schwankt, nämlich in betreff der Dauer der Vakanz zwischen Ukbas Exil und Davids Wahl. Demnach fiel Ukbas Exil ins Jahr 1229 = 918, und da er, wie Nathan bezeugt, viele Jahre fungiert hat, so wäre seine Funktionsdauer anzusetzen um 900—918. Die Lücke zwischen David ben Jehuda, der wohl bis 840 fungiert hat, und Ukba, beträgt demnach 60 Jahre, innerhalb welcher kein einziger Exilarch namhaft gemacht wird.

8. Der Exilarch David ben Sakkaï, war, wie Nathan berichtet, ein Verwandter Ukbas, sein Neffe (בן דודו). Er wurde, wie oben angegeben, 1231 = 920 von dem pumbaditanischen Kollegium ernannt, und erst drei Jahr später von Kohen-Zedek anerkannt. Im Jahre 1239 = 928 berief er Saadia aus Ägypten zum Gaon von Sura. David hatte einen Bruder, Josiah-Hassan, der von Saadias Partei als Gegen-Exilarch aufgestellt wurde. Er hatte auch einen Sohn Jehuda (Nathans Fragmente). Dieser sollte nach Davids Tod (vor Saadias Tod, also vor 942) Nachfolger werden, starb aber 7 Monate nach seinem Vater. Aus Nathans Worten ist es nicht klar, ob Jehuda mit der Würde bekleidet worden ist oder nicht: נפטר ראש גלות (דוד) ובקשו להנהיג בנו במקומו ולא עמד אחריו של אביו אלא ז' חדשים בלבד ונפטר. Jehuda hinterließ einen zwölfjährigen Sohn, bei dem Saadia Vaterstelle vertrat. Inzwischen sollte ein entferntes Glied des Exilarchenhauses von den Bene-Heman aus Nisibis gewissermaßen als Vikar fungieren, wurde aber vor der Ernennung wegen Lästerung Mohammeds erschlagen. Dies alles geschah noch vor Saadias Tod (vor 942), wie aus Nathans Fragment hervorgeht. Ob nun der von Saadia erzogene Knabe, der Sohn Jehudas und Enkel Davids, zur Exilarchenwürde gelangte, bedarf der kritischen Untersuchung. Denn, als Scherira sein historisches Responsum erließ, 987, war das Exilarchat bereits erloschen. Aber ein Sprößling des erlauchten Hauses war noch vorhanden, wie Scherira berichtet: והשתא לא אשתייר מכלהון דבי נשיאה אלא חד ינוק (Schulams Rezension). Nach dem Goldbergschen Text soll zwar nicht einmal ein Sprößling geblieben sein: והשתא לא אשתייר מן כולהון דבית נשיאה במתא מחסיא ולא אפילו חד ינוקא (S. 37). Allein diese Lesart ist entschieden falsch. Denn aus Abraham Ibn-Daûds Bericht erfahren wir, daß das Kollegium der Hochschule von Pumbadita nach R' Haïs Tod (1038) einen Nachkommen von David ben Sakkaï mit Namen Chiskijah zum Schulhaupte ernannt hat. בני ישיבת ר' האי הקימו חזקיה ראש גלות בן בנו של דוד בן זכאי והושיבוהו על כסא ר' האי. Dieser Chiskijah war nach R' Haïs Tod 1038 schon Vater von zwei erwachsenen Söhnen, stand also damals in Mannesalter, und kann demnach im Jahr 987, zu Scheriras Zeit, ein Kind gewesen sein. Chiskijah war also wahrscheinlich ein Sohn dessen, den Saadia erzogen hatte, also ein Enkel Jehudas und ein Urenkel Davids ben Sakkaï. Chiskijahs Vater, der zwischen Saadia und

Scherira blühte (940—980), scheint nun der letzte Exilarch gewesen zu sein[1]). Dafür spricht eine Notiz bei Ibn-Verga. Dieser hat nämlich in sein Werk über die Verfolgungen (Schebet Jehuda Nr. 42) einen Bericht über die Exilarchen aufgenommen. Zuletzt tradiert er aus einer unbekannten Quelle, die mohammedanischen Großen hätten den Glanz des Exilarchats beneidet und beschlossen, den Exilsfürsten auf seiner Fahrt zu erschlagen, und mit ihm die Angesehenen des jüdischen Volkes. Der Kalife hätte zwar dem bedrohten Exilarchen Hilfe geschickt, konnte aber seine Ermordung nicht hindern. Man beschloß hierauf jüdischerseits das Exilarchat eingehen zu lassen: לזמן (רב) כאשר ראו אנשי בבל גדולת הנשיא קנאו השרים וגם עם הארץ אמרו הנה עם בני ישראל הולך וגדול ומחר יקימו עם עזר זרע דוד . . . והסכימו כי כשיעבור הנשיא יהרגוהו ואחריו ראשי היהודים וכאשר נשמע בית המלך יצאו לעזרו אבל הנשיא כבר נהרג והצילו את שאר העם. וכשישראל ראו זה אמרו לבטל הנשיאות מן היום והלאה והיה לו לזרע דוד כתב איך בא מזרעו אבל לא שום שררה על ישראל. Da nun Jehuda, Davids Sohn, eines natürlichen Todes starb, sein Enkel Chiskija auch im Mannesalter nicht mehr als Resch-Galuta fungierte, so kann diese Verfolgung nur Jehudas Sohn und Chiskijas Vater getroffen haben, und unter ihm ist wohl das Exilarchat erloschen. Die Reihenfolge der Exilsfürsten aus dem Bostanaïschen Hause wäre demnach folgendermaßen aufzustellen: 1. Bostanaï (um 600—660); 2. Sohn und Enkel anonym; 3. Chasdaï (um 700—730); 4. Salomo (730 bis 761—2). 5. Anan, der Stifter des Karäismus, und sein Bruder Chananja, Achunaï? (761—2 bis 770); 6. Sakkaï ben Achunaï (770 bis 800); 7. Samuel? (800—816); 8. David ben Jehuda — sein Gegenexilarch Daniel — (816—840); 9. Eine Lücke (840—900)[2]); 10. Ukba (900 bis 918); 11. David ben Sakkaï (920—940); 12. Jehuda ben David 7 Monate; 13. Jehudas Sohn (um 950—80). — Sein Sohn Chiskija wurde als Schulhaupt erschlagen 1040. Seine beiden Söhne entflohen nach Spanien; deren letzter Sproß, der Dichter Chija Ibn-Aldaudi, starb in Kastilien 1154 (nach Ibn-Daûd).

13.

Das Exilarchat und Gaonat in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Die politische Macht des Exilarchats begann, wie sich aus manchen Momenten (Nr. 11) ergab, mit Bostanaï. Für den Anfangspunkt des Gaonats gibt es aber keine Spur von Zeugnis, ja nicht einmal die eigentliche Bedeutung des Wortes גאון läßt sich, so weit jetzt unsere Kenntnis des Semitischen reicht, ermitteln. Es ist schwerlich hebräischen Ursprungs; denn dann würde es nach der festen Bedeutung, die es im biblischen und talmudischen Sprachkreise hat, Hochmut bedeuten[3]). So viel ist aber gewiß, daß es ein Ehrentitel sein soll. Man muß, um den historischen Anfang zu ermitteln, davon ausgehen, daß offiziell nur der Präsident der suranischen Hochschule diesen Titel führte, die Schwesterakademie in Pumbadita dagegen,

[1]) [Der letzte Exilarch Chiskia war ein Ururenkel von David ben Sakkaï, wie aus einem von Kamenetzky in RÉJ. LV, S. 51, veröffentlichten Sendschreiben hervorgeht; die Genealogie desselben ist: Chiskia, David — der nicht Exilarch war — Chiskia, Jehuda, David ben Sakkaï.]

[2]) [Nunmehr zu ergänzen durch Natronaï II. und Chisdaï II.]

[3]) [Vgl. jedoch S. 127, Anm. 2.]

die überhaupt in vielen Punkten einen niederen Rang einnahm, nur ein Schulhaupt (ראש ישיבה, ריש מתיבתא), aber keinen Gaon an ihrer Spitze hatte. Dieses bezeugt Nathan der Babylonier aus eigener Anschauung. In den Zuschriften mußte der Präsident von Pumbadita dem von Sura den Titel Gaon beilegen, ohne Gegenseitigkeit: ועוד כשהיו משלחין אגרות זה לזה ראש ישיבה פומבדיתא כותב: יתקרי הדין דיסקא קמי גאון ורבנן דסורא וריש ישיבת סורא: יתקרי הדין דיסקא קמי רבנן דפומבדיתא ואינו כותב לו גאון (Nathan Babli in Jochasin). Ursprünglich durfte Pumbadita sein Schulhaupt nicht einmal aus dem eigenen Kollegium wählen, sondern es wurde ihm von Sura zugewiesen: במבא התלמוד לנגיד ר׳ שמואל הלוי במעלות שנשאה בהם ישיבת סורא על ישיבת פומבדיתא: בראשונה לא היו ממנין ראש ישיבה מפומבדיתא אלא מביאין מישיבת סורא ראש ישיבה עליהן (Jochasin, ed. Filipowski, p. 85a). Dasselbe tradiert auch Nathan Babli: שלא יהא גאון מפומבדיתא אלא מסורא על פי ראש הישיבה שלה. Das untergeordnete Verhältnis Pumbaditas gegen Sura wird auch von der alten Urkunde, auf die ich später zurückkommen werde, bezeugt. Wenn die pumbaditanischen Schulhäupter öfter mit dem Titel „Gaon" figurieren, so rührt dieses teils von Ausländern her, welche von dem Rangunterschiede nichts wußten, teils aus der Zeit, als sich Pumbadita die Parität errungen hatte (seit 917), teils endlich aus der Zeit, als Sura untergegangen und Pumbadita allein sich behauptet hat (945—1038). In dieser Zeit wurden die Bezeichnungen „Gaon" und „Resch-Metibta" promiscue gebraucht; bis dahin aber war Gaon ein privilegierter Titel der suranischen Schulhäupter. Dieser Würdentitel war nicht ein leerer Schall und bedeutete nicht bloß einen Vorrang, sondern hatte einen realen Gehalt. Bei der Vakanz des Exilarchats fungierte der Gaon von Sura als Exilarch und bezog dessen Einkünfte: ועוד כשימות ראש גלות כל הרשויות שלו ינתנו לראש (ישיבת) סורא ואין בהן לראש ישיבת פומבדיתא חלק כלל . . . וכשימות ראש גלות כל הרשויות שלו ינתנו לראש ישיבת סורא (zweimal bei Nathan)[1]). Von den Geldspenden aus dem Auslande hatte die Hochschule von Sura zwei Teile, und die schwesterliche nur einen Teil[2]). Ein solcher Titel, verbunden mit solchen Privilegien, kann nur von außen erteilt worden sein, sonst hätte sich Pumbadita, das an Lehrkräften überlegen war, die Parität nicht nehmen lassen.

Merkwürdig ist es, daß Scherira diesen Vorrang Suras vollständig verschweigt, ja bei manchen Gelegenheiten zu verstehen gibt, die Metibta von Pumbadita habe die von Sura übertroffen. Es war dieses eine Parteinahme pro domo. Es läßt sich aber folgern, wer der Hochschule von Sura Rang und Privilegien erteilt, und zu welcher Zeit das Gaonat begonnen hat. Da sicherlich der Rangunterschied zwischen den beiden Metibtas in der talmu-

[1]) [Dieser Bericht von dem Vorrang Suras gehört nicht Nathan Babli an; vgl. auch Epsteins Aufsatz über die Quellen zur Gaonengeschichte in der Festschrift für Harkavy, St. Petersburg 1908, hebr. Abteilung, S. 169—171.]

[2]) [Dem suranischen Gaon allein stand das Recht zu, bei der Thoraverlesung seitens des Exilarchen die Lektion in der Targumparaphrase vorzutragen, während das Schuloberhaupt von Pumbadita sich passiv verhalten mußte. Auch andere Privilegien standen ihm zu; vgl. Nathan Babli bei Neubauer a. a. O. II, S. 83—84.]

dischen Zeit nicht vorhanden war, ebensowenig wie der Titel Gaon, die persischen Könige in der nachtalmudischen Epoche den Juden nicht so günstig waren, um eine besondere Würde zu verleihen oder auch nur zu bestätigen, so bleibt nur der Beginn des Islam als die gelegene historische Situation für das Verleihen einer Stellung an ein korporatives Gemeinwesen. Ich erinnere daran, daß nicht bloß die Katholici der nestorianischen Kirche, sondern auch einzelne Klöster ihre Privilegien auf Omar oder auf Ali zurückführten. Nun erzählt uns Scherira, daß R' Isaak Gaon dem Kalifen Ali mit vielen tausend Juden entgegenging, als derselbe Firuz-Schabûr (Anbar) einnahm (Mai 657, vgl. o. S. 399): ומר ר' יצחק גאון והוא שהיה בפירוז שאבור עת שכבשה עלי בן אבי טאלב ויצא מר ר' יצחק מן פירוז שאבור לקראתו והקביל את פניו וקבל עלי בסבר פנים יפות והיו בפירוז שאבור באותו שעה תשעים אלף מישראל. Der Text scheint sogar auszusagen, daß R' Isaak mit den Tausenden von Juden in Anbar Ali die Eroberung dieser Stadt erleichtert habe. Jedenfalls sagt die Notiz deutlich, daß Ali ihn sehr freundlich empfangen habe. Sollte Ali nicht diesem R' Isaak für die Dienstleistung, oder auch nur für die Huldigung — während der Schwiegersohn Mohammeds von Feinden umringt war — ein Privilegium erteilt haben! Freilich schweigt Scherira darüber, und wie es scheint geflissentlich, weil dieser R' Isaak ein Suraner war, und Scherira nur die Metibta von Pumbadita verherrlichen wollte. Das ist aus dem ganzen Verlaufe klar. Vom Jahre 900 Sel. = 589 gibt Scherira nämlich die gleichzeitigen pumbaditanischen und suranischen Schulhäupter an. Zur Zeit von Mohammeds Auftreten war Chanina aus Be-Gihara in Pumbadita und R' Chananja oder Chaninaï in Sura: ואחרי הורנו מר ר' מרי מלך מר ר' חנינא מן בי גיהרא ובימיו יצא מחמד (משוגע) לעולם ואמרין דהוה בסורא באותן הימים ר' חנניא (var. חיננאי). Darauf will Scherira deren Nachfolger aufzählen; es scheint hier im Texte ein Wort zu fehlen: ובתריהון „und nach ihnen": מר רב חנא גאון פומבדיתא ומר ר' יצחק גאון והוא שהיה בפירוז שאבור ומ'. Der Passus ומר ר' יצחק גאון, wie die Lesart in der Schulamschen Edition lautet, hat keinen Sinn, wenn man nicht zu גאון das Wort סורא ergänzt, so daß das Ganze lauten muß: ומר ר' יצחק גאון סורא parallel dem ר' חנא גאון פומבדיתא[1]) Wenn auch Scherira hier den Ausdruck „Gaon" farblos für Schulhaupt gebraucht, so scheint es doch, daß dieser Titel erst mit R' Isaak begonnen hat. Der Kalife Ali war es wohl, der ihm diesen Titel und damit den zweiten Rang nächst dem Exilarchen eingeräumt hat. Auch dafür bietet die Verfassung der nestorianischen Hierarchie eine vollständige Analogie (vgl. Assemani, dissertatio de Syris nestorianis, T. III, pars 2, p. 648). R' Isaak war demnach der erste Gaon, d. h. das erste Schulhaupt von Sura, dessen Würde und Stellung vom Kalifate privilegiert waren. Der Anfang des Gaonats fiele demnach ins Jahr 657, während Alis Kalifat.

Über das Ernennungsverhältnis der Exilarchen und der Schulhäupter ist in den Quellen nichts Bestimmtes angegeben. Sie lassen nämlich ungewiß, ob das Exilarchat erblich oder wählbar, und wie die Nachfolge der Gaonen beschaffen war: Die beiden Hauptquellen, welche über den Huldigungsakt

[1]) [Vgl. jedoch die Aufklärung über die damals in Firûz-Schabur bestehende Schule in der Monatsschrift 1908, S. 338, Anm. 2.]

des Exilarchen berichten, ein altes gutachtliches Responsum (תשובת גאונים ראשונים, zitiert von Ibn-Verga, Schebet Jehuda, Nr. 42) und Nathan, der Babylonier, gebrauchen in betreff der Ernennung des Exilarchen unbestimmte Ausdrücke: בשעה שישראל היו מבקשים להקים עליהם נשיא והוא הנקרא ראש גולה (bei Ibn-Verga); ומה שאמר עוד ר׳ נתן הכהן על דברי ראש גלות בשעה שיתמנה כך הוא הדבר אם הסכימה דעת הקהל למנותו מתקבצין ראשי ישיבות. Indessen läßt sich aus des letzteren Worten: „Wenn die Gemeinde sich geeinigt, ihn zu ernennen," schließen, daß der Exilarch gewählt wurde. Seine Wählbarkeit ist auch historisch konstatiert. Anan wurde abgesetzt und ein anderer an seine Stelle ernannt. Im Anfang des neunten Jahrhunderts hatte die eine Partei David ben Jehuda, die andere Daniel erwählt. Im darauffolgenden Jahrhundert wurde Ukba abgesetzt und später David ben Sakkaï erwählt. Auch der Ausdruck im Edikt des Kalifen Almamun in betreff der Bestätigung des Exilarchen spricht für Wählbarkeit: si decem viri in unum congregati antistitem sibi creare vellent (o. S. 445). Auf der anderen Seite war aber die Nachfolge im Exilarchate auf die Familie beschränkt, welche von Davidischer Abstammung gehalten wurde, und näher auf Bostanaïs Nachkommen. Man sollte also meinen, daß hier der Sohn auf den Vater in der Würde folgte, und eine Wahl dabei nicht anwendbar war. Um diese Schwierigkeit aufzuheben, muß man wohl annehmen, daß ursprünglich die Exilarchenwürde erblich war. Als Anan aber dem talmudischen Judentum gefährlich schien, und dessen Vertreter sich anstrengten, ihn zu beseitigen, wurde wohl die Würde durch Wahl erteilt, damit nur solche Personen zugelassen werden, welche dem Bestehenden nicht gefährlich schienen. Über den Wahlkörper und Wahlmodus ist nichts bekannt. Nathan drückt sich auch darüber unbestimmt aus „wenn die Gemeinde beschließt, einen Exilarchen zu ernennen": אם הסכימה דעת הקהל למנותו. Man könnte vermuten, daß dieselben Klassen, welche sich zur Huldigung des zu ernennenden Exilarchen einfanden, auch das aktive Wahlrecht hatten. Bei der Huldigung beteiligten sich nämlich offiziell die Schulhäupter samt ihren Kollegien, die Gemeindevorsteher, die Richter und andere angesehene Männer: מתקבצין שני ראשי ישיבות עם בני ישיבותיהן כל ראשי הקהל והזקנים (Nathan): היו מתקבצים כל ראשי ישיבות וראשי עם נדיבים וזקנים ושופטים אשר במלכות (Responsum bei Ibn-Verga). Jedenfalls hatten wohl die zwei Schulhäupter eine gewichtige Stimme bei der Wahl.

Die Ernennung und Amtseinsetzung der Exilarchen geschah unter einem feierlichen Zeremoniell, worüber wir zwei Urkunden besitzen (das schon genannte Responsum bei Ibn-Verga und den Bericht Nathans des Babyloniers). Es sei hier bemerkt, daß die erstgenannte Quelle älter sein muß als Nathan, nämlich aus der Zeit, als noch die Schulhäupter von dem Exilarchen abhängig waren (vor dem Streite zwischen David ben Jehuda und Daniel, vor 825). Denn die beiden Berichte differieren wesentlich nur in einem Punkte. Das Responsum gibt an, am Huldigungssabbat habe der Exilarch zuerst aus der Thorarolle gelesen und nach ihm die Schulhäupter ihrer Rangordnung nach: ומוציאין ספר תורה מן ההיכל ומביאין אותו אל המגדל (מושב ריש גלותא) לקרא וקרא ראשון ואחריו ראשי הישיבות. Nathan dagegen tradiert, die Schulhäupter haben nicht nach dem Exilarchen gelesen, weil es unter ihrer Würde war, einem andern, d. h. dem Exilarchen, nachzustehen: וחזן הכנסת מוריד כפר תורה לראש גלות . . . וקורא . . . ואחריו

ראשי כלות אבל ראשי הישיבות עצמן אינן קורין באותו היום מפני שקדמן אחר. Unter ihrer Würde konnte das nur sein, als sie sich vom Exilarchate unabhängig gemacht und die Wahl der Exilsfürsten in Händen hatten[1]). — Eine Art Huldigungszeremoniell fand auch jedes Jahr an einem Sabbat statt, wie Nathan berichtet: ואם יתקבצו ראשי הישיבות שתיהן אצל ראש גלות בארץ עתיקה בבבל בשבת שרגילין להתקבץ אליו ראש ישיבת סורא ותלמידיו קורין על ראש גלות ספר תורה מפני גדולתו וראש ישיבת פומבדיתא לשמאלו. An welchem Sabbat die Huldigung stattfand, darüber belehrt uns Scherira, nämlich am dritten Sabbat nach den Hüttenfeiertagen (also im Monat Marcheschwan): כיון דאתקינו ריגלי דראשי גלותא והוו צריכין רשוואתא מפום בדיתא למיזל תמן בשבת לך לך דהוא ריגלא דראשי גלואתא (Scheriras Sendschreiben, ed. Goldberg, S. 37). Diese Huldigung scheint auch den Namen כלה רבתי, „große Versammlung" geführt zu haben. Vgl. Scherira (das. 40): אתו לבגדאד ואיתרמו בבי כנישתא דבר נאשלא בכלה רבתי. Der Ausdruck kommt in den gaonäischen Responsen öfter vor (vgl. Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1858, S. 222). Aus Scherira geht hervor, daß diese Huldigung anfangs in Sura vor sich ging: ... ר' אשר שויא לריגלא דריש גלותא בגוה (בסורא) ... ובכל שתא כד חזא ריש גלותא דקבע ריגלא בבי רב (בסורא) אזלין לקמיה רשואתה ורבנן דפום בדיתא. Er gibt aber selbst an, daß dieses nur so lange dauerte, als die Exilarchen mächtig waren. Nach dem Sinken derselben unter David ben Jehuda begaben sich die Pumbaditaner nicht mehr nach Sura, sondern, wenn der Exilarch eine Versammlung zusammenberufen wollte, mußte er sich nach Pumbadita begeben: בימי דוד בן יהודה הנשיא אשתפילו מן שלטנותא דמלכותא ולא אזלו רשואתא דפום בדיתא בתריהון אלא כד ניחא להון לנשיאים למהוי להון ריגלי בפום בדיתא אתין להתם וקבעון (das. S. 37). Aus Nathans Äußerung sehen wir aber, daß der Huldigungssabbat in Atikah stattfand. Atikah war ein Städtchen, das später zu Bagdad geschlagen wurde (Weil, Kalifen, II, S. 77, Note 1). Der Brauch muß sich also später festgestellt haben, daß die Versammlung um den Exilarchen weder in Sura, noch in Pumbadita, sondern in Bagdad stattfand. In Bagdad residierten auch die Exilarchen zuletzt, wie aus Nathans Bericht hervorgeht[2]).

Wie die Ernennung der Exilarchen, so ist auch die der suranischen Gaonen und der pumbaditanischen Schulhäupter nicht ganz klar[3]). Aus Scherira scheint hervorzugehen, daß ein Avancement stattfand, so daß der Zweite in der Rangstufe nach dem Schulhaupte, der Oberrichter, mit der Würde bekleidet

[1]) [Wahrscheinlich nach David ben Sakkaïs Zeit; vgl. Rabbinowitz, S. 136, Anm. 2.]

[2]) Die Bezeichnung בבל als Stadt bedeutet bei Nathan Bagdad. Karmisin liegt fünf Tagereisen im Osten von בבל = Bagdad. צרצר מהלך חצי יום מבבל. Il y a dans le territoire de Bagdad deux villages du nom de Sarsar, de Sacy, Chrestomathie arabe I, p. 77, Note 21, im Namen eines arabischen Schriftstellers. Dadurch läßt sich die Lage Suras einigermaßen geographisch bestimmen. Der Geburtsort des Exilarchen David ben Sakkaï, Kasr, lag südlich von Bagdad, 7 Mil von Sura entfernt: קצר בדרום בבל בינו ובין סורא ז' מילין.

[3]) [Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat, z. B. die Legalisierung der Gerichtsakte des ersteren durch das letztere, die verschiedenen Gerichtshöfe usw. vgl. Monatsschr. a. a. O. S. 334 ff und besonders S. 336, Anm. 2.]

wurde. Der Dajan-di-Baba oder Ab-Bet-Din hatte die Anwartschaft auf das Präsidium. Von der Nachfolge vom Jahre 1125 = 814 berichtet Scherira, Joseph ben Abba sei zum Schulhaupt befördert worden, obwohl nicht ihm die Stelle gebührte (ולא הות דוכתיה), sondern dem R' Aaron, der Oberrichter war: (והוה מר רב אהרון קמיה דהוה אב בית דין). Ebenso deutet er an, daß im Jahre 1144 = 833 die Ordnung gestört wurde, als R' Jsaak zum Schulhaupte ernannt wurde, und die Stelle dem Josef ben Rabbi gebührte, der Oberrichter war: וכד סמכיה דוד בן יהודה נשיא למר ר' יצחק קשר ליה למר ר' יוסף דהוה דיינא דב[ב]א (der Text emendiert nach beiden Rezensionen). Vom Jahre 1254 = 943 berichtet Scherira, Aaron Ibn-Sargadu habe sich das Präsidium angemaßt, „obwohl der Platz dem R' Amran ben Meswi gebührte": ולא הוה הוא (ר' אהרון) ראוי לגאונות בתר נאון אבינו אלא דוכתא הות למר ר' עמרם בריה דמר ר' משוי ריש כלה. Scherira selbst war zuerst Oberrichter 1271 = 960 und dann wurde er Gaon im Jahre 1279 = 968: והוינא בההיא עידנא אב בית דין (בשנת רע"א) ובשנת רע"ט אסתמיכנא בגאוגות. Anderseits wissen wir, daß die Exilarchen die Schulhäupter ernannten. Der Exilarch Salomo berief für Sura zwei Schulhäupter aus dem pumbaditanischen Kollegium. David ben Sakkaï beriet sich mit Nissi, ob er Saadia oder Zemach ben Schahin ernennen sollte (Nathan): והיה ראש גלות מתיעץ מי ינהוג בה (בסורא) ונמלך לבו על ר' סעדיה פיומי ועל צמח בן שהין. Endlich berief er Saadia aus Fajûm nach Sura, und nach seiner Amtsentsetzung ernannte er einen andern. Man kann beide Tatsachen dahin vereinigen, daß allerdings der Dajan-di-Baba (oder auch der erste Resch-Kallah) die Anwartschaft hatte, daß aber die Bestätigung dem Exilarchen zustand. Dadurch ist Scheriras Anklage gegen die Willkür mancher Exilarchen verständlich, sie bestand darin, daß diese außerhalb der Rangstufe Schulhäupter ernannten.

Die Amtseinsetzung der Gaonen von Sura und der Schulhäupter von Pumbadita geschah ebenfalls mit einem feierlichen Zeremoniell (Nathan): וכמו כן מנהג ישיבות כשיתמנה אחד מהם כן מנהגם לעשות לו כדרך שעושין לראש גלות כשממנין אותו חוץ מספר תורה שאין מורידין אותו אליו. Jede der beiden Hochschulen hatte ein Kollegium um sich, dessen Zusammensetzung und Stufenreihe aus Nathans Bericht und dem Bruchstücke eines Responsum vom Gaon Amram ben Scheschna erkennbar sind. In der ersten Reihe vor dem Metibta-Haupte saßen zehn Männer, wovon sieben den Titel „Häupter der Lehrversammlung" führten, und drei „Genossen" hießen (Nathan): וזה סדר ישיבתם ראש ישיבה יושב ולפניו עשרה אנשים והיא נקראת דרא קמא ופניהם אל ראש הישיבה ... והעשרה שיושבין לפניו (l. שבעה) מהם ראשי כלות ושלשה חברים. Jeder der sieben Resch-Kallah hatte unter sich zehn untergeordnete Glieder, die den Titel אלופים (Lehrer) führten[1]). Diese siebzig, welche in sieben Reihen zu je zehn saßen, bildeten das große Sanhedrin (Nathan): ולמה נקראו שמם ראשי כלות שכל אחד מהם ממונה על עשרה מן הסנהדרין והם הנקראים אלופים. ... והשבעים סנהדרין שהם ז' שורות[2]). Das Verhältnis der drei חברים, und ob sie auch unter-

[1]) [Die Resche Kallah sind wohl identisch mit den Allufim; über Zusammensetzung und Gliederung der Kollegialmitglieder vgl. oben S. 135, Anm. 2 und Monatsschrift Jahrg. 1908, S. 340 ff. und S. 455 ff.]

[2]) [Vgl. über diese jetzt auch Monatsschrift Jahrg. 1908, S. 457—458.]

geordneten Gliedern vorstanden, ist bei Nathan nicht klar. Aus dem Eingange des genannten gaonäischen Responsum läßt sich aber entnehmen, daß es im Lehrhause neben dem großen Sanhedrin auch ein kleines gegeben hat. Bestand das große aus 70 Mitgliedern, so mußte das kleine mindestens 23 haben[1]). Dieses war nun sicherlich zusammengesetzt aus den drei חברים und wahrscheinlich mindestens zwanzig untergeordneten Gliedern. Das Responsum nennt diese בני קיומי, eine rätselhafte Benennung. Die Stelle lautet: עמרם בר ששנא ריש מתיבתא דמתא מחסיא לכל רבנן ותלמידיהון ושאר אחינו בית ישראל הדרים במדינת ברצלונא יקרים ונכבדים ואהובים לפנינו ... קבלו שלום ממני וממר רב צמח דיינא דבבא ומן רישי כלה ומכל חכמים הסמוכים שהם במקום סנהדרי גדולה[2]) ומן בני קיומי שהם במקום סנהדרי קטנה ומשאר חכמים ותנאים[3]) ותלמידי חכמים שבישיבה כולה . . . השאלות ששאלתם לפנינו צוינו וקראו אותם לפנינו כשיושבים לפנינו אב בית דין ואלופים וחכמים וכל תלמידים (mitgeteilt von Luzzatto in dessen Sammelwerk Bet ha-Ozar, p. 48). Dabei ist zu bemerken, daß Amram Gaon hier die אלופים Ordinierte nennt (חכמים הסמוכים); daraus würde folgen, daß die בני קיומי nicht ordiniert waren. Bemerkenswert ist noch, daß nach Nathans Bericht, die Stellen der Resche Kallah, der Chaberim und der Allufim erblich vom Vater auf den Sohn übergingen: וכך היה מנהגם אם נפטר אחד מראשי כלות ויש לו בן הממלא את מקומו יורש מקום אביו ויושב בו ואפילו היה קטן בשנים וכן מן החברים ... ואין אחד מהן דולג על מפתן חברו. ... והז׳ שורות כל אחד מכיר את מקומו ואין אחד מהן במקום חברו ואם יהיה אחד מהם מן הז׳ שורות גדול בחכמה מן האחד אין מושיבין אותו במקומו מפני שלא ירשה מאביו אבל מוסיפין לתת לו יותר מחקו מפני חכמתו. Das Kollegium der Metibta bestand demnach aus 1 Gaon, 1 Dajan-di-Baba, 7 Resche-Kallah, 3 Chaberim, 70 Allufim und 20 oder 30 Bene-Kijumé[4]). Jünger gab es noch in Nathans Zeit (920 bis 48) in der suranischen Hochschule 2400: שאר התלמידים שהם כ״ד מאות איש, wenn die Zahl nicht korrumpiert ist, statt כד׳ מאות = 400.

1) [Vgl. hierzu Monatsschr. S. 456 und ebenda Anm. 1.]

2) Daß die Kollegienmitglieder der zwei Hochschulen sich als Sanhedristen betrachteten, bezeugt auch der karäische Polemiker Abulsari Sahal in seinem Sendschreiben: וידוע אני ושומע כי יש מן הרועים ומנהיגי עם ה׳ אשר נתנו נפשותם לרעותם ואומרים כי הם סנהדרין באים אל בתי ישראל ביום השבת לאכל ולשתות ועמהם מן הגוים (Pinsker, Likute, Beilage III, S. 32).

3) תנאים bedeuten im Talmud Gelehrte, welche die Mischnah und die Boraïtas auswendig kannten; es waren lebendige Mischnah-Exemplare, die den Mangel an geschriebenen ersetzten. Man sprach sogar in der talmudischen Zeit verächtlich von diesen Gedächtnismenschen. Auffallend ist es, daß תנאים noch in der gaonäischen Zeit vorhanden waren. Denn auch Nathan spricht von solchen: ראש ישיבת סורא ... כתב לכל אנשי ישיבתו לתלמידים ולתנאים שבח שיבחרוהו (את דוד בן זכאי). [Über die תנאים vgl. jetzt Friedländer a. a. O. und Monatsschr. S. 458—459.]

4) [Bene Ssijumé. Vgl. Halberstamm in Kobaks ישרון V 137.] [Vgl. über diese jetzt Monatsschrift S. 342 ff. und S. 455 ff.]

14.

Der Pseudomessias Serene.

Das antitalmudische Schisma des Karäismus tritt nach den vorhandenen Quellen plötzlich und gewissermaßen unvorbereitet auf. Da eine solche Plötzlichkeit in der Geschichte ebenso unmöglich ist wie in der Natur, sondern jeder lauten Erscheinung stille, unsichtbare Vorbereitungen vorangehen, so haben sich Forscher bemüht, antitalmudische Bewegungen vor Anan aufzufinden. Es ist ihnen aber mißlungen, weil sie ohne rechte Quellenkenntnis und ohne kritischen Sinn an die Arbeit gingen. Sie haben den Katalog der jüdischen Sekten zur Lösung des Problems herangezogen, ohne zu bedenken, daß sämtliche Sekten bis auf eine einzige nachananitisch sind[1]). Die vorananitische jüdische Häresie haben sie so unkritisch angeschaut, daß sie deren Antezedenz nicht einmal wahrgenommen haben. Reiche, authentische Quellen bezeugen aber unzweideutig, daß zweimal vor Anan antitalmudische Bewegungen vorgegangen waren, die eine 40, die andere 10—15 Jahre vor der Entstehung des Karäismus, beide aber mit messianischem Apparate. Die erste derselben wollen wir hier nach den Quellen inhaltlich und chronologisch beleuchten.

In einem gaonäischen Responsum kommt folgendes vor. Ein Irrlehrer war aufgetreten, der sich für den Messias ausgab, und fand Anhänger. Diese waren in Ketzerei ausgeartet, beteten nicht die vorgeschriebenen Formeln, beobachteten manche Speisegesetze nicht, scheuten nicht den Genuß von Heidenwein, arbeiteten am zweiten Feiertage, schrieben nicht Ehekontrakte nach talmudischer Vorschrift. Sie wollen nun von ihrer Ketzerei lassen, dürfen sie ohne weiteres in den Gemeindeverband aufgenommen werden oder nicht? Diese Anfrage und ihre gutachtliche Antwort stehen mit noch drei anderen zusammen in der Responsensammlung (Schaare Zedek p. 24a, b, Nr. 7, 8, 9, 10) und haben die Überschrift Natronaï, an den sie gerichtet waren: ר' נטרנאי וששאלתם בשביל מטעה שעמד בגלותינו ושריע שמו והיה אומר אני משיח וטעו אחריו בני אדם ויצאו למינות אינם מתפללין תפלה ואינן רואין את הטרפה ואינן משמרין יינם משום יין נסך ועושין מלאכה ביום טוב שני ואינן כותבין כתובות כתיקון חכמינו ז"ל כגון אלו שיש בידם מינות הרבה כשהן חוזרין צריכין טבילה או לא. Ehe wir den Inhalt dieser Sektiererei feststellen, wollen wir den Namen des Pseudomessias und sein Zeitalter ermitteln. Dasselbe Responsum ist in Mose Tranis (1525—80) Gutachtensammlung (ת' מבי"ט T. I, Nr. 19) aufgenommen. Dort lautet der Name des Pseudomessias ושריני שמו. Wir werden aus den externen Quellen sehen, daß diese Lesart richtig ist Das Zeitalter läßt sich aus diesem Responsum nicht entscheiden, da es zwei Gaonen Natronaï gegeben hat: Natronaï ben Nehemia von Pumbadita, dessen Funktion begann 1030 Sel. = 719, und Natronaï ben Hilaï, der 10 Jahre fungierte (und zwar nach meiner Ermittelung) von 1170 bis 1180 Sel. = 859—69. Bei dieser Ungewißheit kommen uns externe Quellen, welche von einem Pseudomessias in den zwanziger Jahren des achten Jahrhunderts sprechen und zum Teil auch seinen Namen nennen, sehr zu statten.

[1]) [Dies trifft doch nicht für alle zu.]

1. Die älteste Quelle, welche darüber berichtet, ist zugleich die ausführlichste und authentische, weil sie von einem Zeitgenossen herrührt. Isidor Pacensis schrieb seine Chronik um 750, seine Zeitangabe und andere Umstände haben daher volle Glaubwürdigkeit. Er erzählt: In der Zeit des arabischen Statthalters Anbisa sind die Juden Spaniens von einem Pseudomessias, Namens Serenus, verführt worden. Sie ließen ihre Güter in Spanien in Stich, um sich zu ihm zu begeben. Der Statthalter Anbisa ließ hierauf ihre Güter für den Fiskus einziehen. Die Stelle lautet im Original: Hujus tempore (in aera Martyrum 759, anno Leonis secundo, Arabum 103) Judaei tentati sunt, sicut jam in Theodosii minoris fuerant, a quodam Judaeo sunt seducti, qui et per antiphrasin nomen Serenus accipiens, nubilio errore eos invasit, Messiamque se praedicans, illos ad terram repromissionis volari enuntiat, atque omnia quae possidebant ut amitterent imperat. Quo facto inanes et vacui remanserunt. Sed ubi hoc ad Ambizam pervenit, omnia quae amiserant, fisco adsociat. . . . Serenum ad se convocat virum, si Messias esse, quae dei facere cogitaret. (Chronicon Isidori Pacensis in Florez, España sagrada, T. VIII, p. 298.) Florez bemerkt, er habe diese Stelle aus einem seltenen Kodex kopiert. (Der letzte Satz, der unverständlich ist, setzt eine Lücke voraus. Denn nicht Anbisa, sondern ein Kalife hat den Pseudomessias vor sich geladen.) Aus Isidors Nachricht erfahren wir die Zeit und den Namen dieses Pseudomessias genau. Zwar herrscht unter den dreifachen Datumsangaben einige Differenz. Das Jahr 759 der Ära entspricht dem Jahre 721, indem man davon 38 Jahre abziehen muß. Das Jahr 103 der Hegira entspricht dem Jahre 721—22, aber das zweite Jahr Leons ist das Jahr 719, indem er 717 zu regieren anfing. Indessen kann sich Isidor in den Regierungsjahren der Kaiser geirrt haben. Jedenfalls ist dieser Pseudomessias während der Funktionszeit Natronaïs I. aufgetreten. Der Name lautet bei Isidor ganz unzweideutig Serenus, weil er einen schlechten Witz macht mit der Bedeutung des lateinischen Wortes Serenus „heiterer Himmel" und per antiphrasin nubilio errore „finsterer Irrtum". Serenus ist aber das Hebräisch geschriebene שרינר mit lateinischer Endung.

2. Dasselbe berichtet Conde (in seiner historia de la dominacion de los Arabos en España, T. I, p. 39) aus einer arabischen Quelle. Dieser Bericht fügt neue Umstände hinzu. Die Juden Spaniens empörten sich, weil ihnen eine Nachricht zukam, daß in Syrien ein Betrüger Zonoria auftrat, welcher sich Messias nannte, und ihnen was sie wünschten versprach. Sämtliche Juden Spaniens und Galliens reisten nach Syrien ab und verließen ihre Güter. Der Emir Ambiza zog dieselben ein. En este tiempo (723) los Judios que habia en España . . . se alborotaron porque les vino nueva que en Siria se habia aparecido un cierto Zonoria impostor, que se decia ser su Messiah y rey prometido que ellos esperan: Y todos los Judios en España y Galia partieron a Siria abandonando sus bienes. El amir Ambiza aplicò todos sus bienes, casas y posesiones al estado. In dem Namen Zonoria erkennt man Serenus und שרינר wieder, nur ist er entweder durch die Aussprache der Araber oder arabischer Kopisten verstümmelt. Wir erfahren aus Conde, daß der Pseudomessias in Syrien auftrat. Das Datum differiert von Isidors Angabe nur um zwei Jahre.

3. Barhebräus erwähnt ebenfalls das Auftreten dieses Pseudomessias und gibt Zeit und Namen an. Im Jahre 1031 Sel. sagte ein Syrer, der Saüra hieß, von sich aus, er sei der Messias, und als er von dem Herrscher gefangen worden war, sagte er: ich habe mich über die Juden lustig gemacht: ובהוא זבנא (אלפא ולא" לרוניא) אנש סורייא דשמה סאורא אמר על נפשא דהוי משיחא וכד אתתחד מן שליטא אמר דביודיא אצטדית (Chronicon Syriacum, ed. Kirsch, ed. Bruns, p. 123). Das Jahr ist hier 720 angegeben. סאורא hat allerdings mehr Klangähnlichkeit mit Zonoria als mit Serenus, aber der Zeitgenosse Isidor ist dafür ein kompetenterer Zeuge. Keineswegs darf man aber daraus Severus machen, wie es die Übersetzer der Barhebräischen Chronik getan haben.

4. Auch die byzantinischen Annalisten erzählen von einem Pseudomessias aus dieser Zeit, geben ihn ebenfalls als Syrer aus, nur verschweigen sie seinen Namen. Hauptquelle ist Teophanes. Er berichtet in seinem Chronicon: In diesem Jahre erschien ein Syrer als falscher Messias und verführte die Hebräer, sagend, er sei Christus: *τούτῳ τῷ ἔτει ἀνεφάνη τις Σύρος ψευδόχριστος, καὶ ἐπλάνησε τοὺς Ἑβραίους λέγων, ἑαυτὸν εἶναι τὸν Χριστόν κτλ.* (Chronographia, ed. Bonn, I, 617). Die genaue Angabe des Jahres fehlt bekanntlich in unseren Ausgaben des Teophanes; ein Übersetzer hat sie indessen erhalten, nämlich im fünften Jahre des Kaisers Leon = 721—22: Anno imperii Leonis quinto apparuit quidam Syrius pseudochristus et seducit Hebraeos. Ebenso hat es Cedrenus (Historiarum compendium, ed. Bonn, I, 793): *τῷ δὲ έ ἔτει (Λέοντος) ἐφάνη τις Σύρος ψευδόχριστος, καὶ ἐπλάνησε τοὺς Ἑβραίους κτλ.*

Die externen Quellen geben also vollen Aufschluß über diesen Pseudomessias. Er hieß Serenus (Isidor Pacensis) und war aus Syrien (arabische Quelle bei Conde, Barhebräus und Byzantiner). Das Datum schwankt zwischen 720 und 723. Es ist also kein Zweifel, daß er identisch ist mit שריני im gaonäischen Responsum, und daß der Gaon, an den die Anfrage seinetwegen gerichtet war, Natronaï I.[1]) war, der vom Jahr 719 an fungierte. — Die externen Quellen kannten an Serene nur die messianische oder pseudomessianische Seite, die jüdischen Zeitgenossen wußten aber mehr von ihm, daß er sich nämlich mit dem talmudischen Judentum in Widerspruch setzte und seine Anhänger zur Ketzerei verleitete.

Betrachten wir jetzt den Umfang der serenischen Ketzerei. Die Stelle, die oben mitgeteilt worden, sagt zwar nicht geradezu, daß der Pseudomessias seinen Anhängern das Abgehen von den talmudischen Vorschriften eingeschärft habe, sondern nur, daß sie es getan haben. Aber im Verlaufe erfahren wir, daß diese Ketzerei von ihm ausging. Es heißt nämlich weiter: ועוד אותו מטעה התיר להם עריות. Also er selbst hat ihnen Eheverbote gestattet. Wir können daraus entnehmen, daß die übrigen Punkte ebenfalls von Serene eingeführt wurden. Diese Punkte, über welche sich Serenes Ketzerei erstreckte, sind sämtlich talmudischer Natur, wie aus einer anderen Notiz hervorgeht. Natronaï wurde

[1]) Dadurch ist auch erwiesen, daß die Angabe in den Responsen des Bezalel Aschkenasi und Ibn Abi-Simra, welche das Responsum in betreff des Pseudomessias Serene zitieren, falsch ist, daß die Anfrage an R' Mose Gaon ergangen sei. Dieser fungierte nämlich über ein Jahrhundert später (827—37).

nämlich von einer andern Seite angefragt über Ketzer, welche sich über biblische Vorschriften hinweggesetzt hatten, und er erwiderte darauf, daß ihm vorher eine Anfrage zugegangen war in betreff solcher, die bloß talmudische Vorschriften verwarfen. Dabei rekapituliert er die oben zitierte Anfrage kurz: הוו יודעין שלפני שאלות אלו יצאו שאלות לפנינו שבאו משם וכתוב בהן שאלה שדומה לזו ומפורש בה: שיש במקומנו בני אדם שיצאו לתרבות רעה ולמינות ופקרו ברברי חכמים ואין כותבין כתובות וגיטין כישראל ועכשיו יש מהן שמבקשין לחזור בהן וכו׳ (das. Nr. 4). Demnach haben sich Serene und seine Anhänger nur über Talmudisches hinweggesetzt. Näher werden folgende Punkte angegeben:

1. אינן רואין את הטרפה.

2. אינם מתפללין תפלה, bedeutet nicht, daß sie überhaupt nicht beteten, sondern daß sie die vom Talmud und dem Brauche eingeführten Gebetformeln nicht für verpflichtend hielten.

3. אינם משמרין יינם משום יין נסך bedeutet, daß sie ihren Wein von Nichtjuden berühren ließen.

4. עושים מלאכה ביום טוב שני, der zweite Feiertag ist nur talmudisch.

5. אין כותבין כתובות, oder wie es in der Parallelstelle heißt: ואין כותבין כתובות וגיטין כישראל, ist auch nur eine Opposition gegen die talmudische Vorschrift, nämlich schriftliche Ehepakten auszustellen und Scheidebriefe zu schreiben mit allen Formalitäten, die der Talmud einschärft.

6. התיר להם עריות, kann ebenfalls nur talmudischer Natur gewesen sein, Ehen mit entfernten Verwandten auf- und absteigender Linie: שניות מדברי סופרים. Alle diese Punkte, Speise- und Ehegesetze, zweiter Feiertag und Gebetweise greifen tief ins Leben ein, darum sind sie in der Anfrage namhaft gemacht. Serene mag aber noch andere talmudische Bestimmungen verworfen haben. Mit Recht kann man daher den Pseudomessias Serene den ersten Reformator nennen.

Übrigens geht aus einer andern Anfrage an Natronaï (das. Nr. 7) hervor, daß die Serener nicht die einzigen waren, welche talmudische Vorschriften verwarfen. Diese betraf nämlich solche, welche sich über die biblischen Vorschriften hinwegsetzten, weder Sabbat, noch Verbot von Blut und Unschlitt beobachteten. Dabei wird die Bemerkung gemacht, daß diese Ketzer von anderen bekannten sonderbar abweichen. Denn die meisten Ketzer verwarfen nur Talmudisches, hielten aber an Thora und Schrift fest, diese aber sprechen der Bibel Hohn: כך ראינו שאותן מינין משונין הן מכל מינים שבעולם שכל מינין פוקרין בדברי חכמים כגון טרפות וכגון יום טוב שני מדרבנן שניות מדברי סופרים אבל בדברי תורה ומקרא מחזיקין ומשמרין כעיקר ישראל. הללו שפרשתם פקרו בעיקר תורה ונשאו עריות וחללו שבתות והולידו ממזרים. Es war demnach R' Natronaï bekannt, daß es hier und da Juden gab, die sich praktisch über den Talmud hinweggesetzt haben. Er spricht davon wie von einer täglichen Erscheinung. Also 40 Jahre vor Anans Auftreten hatte schon eine antitalmudische Bewegung stattgefunden. An einem Zusammenhang derselben mit den Sadduzäern ist durchaus nicht zu denken. Wir kommen jetzt zu einem andern pseudomessianischen Antitalmudisten

15.

Der Sektenstifter Abu-ʿIsa Obadjah Isfahani.

Über diesen Sektenstifter und seine Sekte, die Isawiten, liegen uns zwei Berichte vor. Der eine stammt von David ben Merwan Almokammez[1]) (blühte um 950), ausgezogen in Hadassis Werk אשכל הכפר (Nr. 97), der andere von dem Mohammedaner Scharastani, der zwar erst um 1140 schrieb, aber seine Nachrichten über die jüdischen Sekten aus älteren Quellen schöpfte (Text, ed. Cureton, p. 168; Haarbrückers Übersetzung I, S. 254). Wenn, wie es den Anschein hat, Scharastani Almokammez' Bericht exzerpiert hat, so sind seine Angaben um so zuverlässiger. Makrizis Nachrichten darüber (in de Sacys Chrestomathie arabe I, 307) sind dürftig. Wir haben hier den Namen des Stifters, die Zeit seines Auftretens und seiner Wirksamkeit, seine Messianität und seine häretische Dogmatik zu beleuchten.

1. Name. Almokammez nennt ihn Abu-ʿIsa Obadjah aus Isfahan: כת דת אבועיסי והוא עובדיה האספני. Scharastani hat den Namen voller: אבועיסי אצחק בן יעקוב. Er fügt hinzu, er wird auch genannt: עוביד אלוהים אי עוביד אללה. Der Name עוביד אללה oder עוביד אלהים (wie Haarbrücker richtig korrigiert) ist Obadjah arabisiert[2]). Der Sektenname lautet, wie wir gesehen, bei Almokammez כת אבועיסי oder עיסונים, bei Scharastani עיסויה̈ (Isawiten), bei Makrizi אלאצפהאניה̈ (Isfahaniten), nach der Geburtsstadt des Stifters.

2. Zeit. Scharastani gibt die Zeit seines Auftretens und deren Ende genau an. Er wirkte zur Zeit des Kalifen Almansur, und der Anfang seines messianischen Auftretens war in der Zeit des letzten Omejjaden Merwan: כאן פי זמאן אלמנצור ואבתדא דעותה פי זמאן אחר מלוך בני אמיה̈ מרואן בן מחמד אלחמאר. Merwans II. Kalifat[3]) begann 744 und das Almansurs, des zweiten Abbassiden, 754. Während der Unruhen, welche der Abfall der Provinzen des Kalifats gleich nach Merwans Regierungsantritt hervorrief, mag auch Abu-ʿIsa Obadjah als kriegerischer Messias aufgetreten sein. Er lebte aber noch einige Zeit unter Almansur; denn er griff dessen Heere in der Gegend der Stadt Raï an, wurde aber daselbst mit seinen Anhängern getötet. Scharastani: וקיל אנה (אבועיסי) למא חארב אצחאב אלמנצור באלרי קֻתל וקתל אצחאבה. Raï war mit ganz Chorasan im Anfang der Regierung Almansurs besetzt von dem Magier

[1]) Daß Almokammez Autor der von Jehuda Hadassi mitgeteilten Häresieen ist, geht aus dem Anfang und dem Verlaufe hervor: אבן על זו מנהגם (של שומרונים) כן ספר לנו דוד בן מרואן אלרקי הנודע באלמקמץ כתב בספריו כי הוא נתחכם בכתבי האומות ובספרי הרפואות . . . אף הודיע בספריו . . . רשום כל und im Verlaufe (Nr. 98) כי השומרונים ירחצו מטומאה קלה אלה הגיד דוד בן מרואן אלמקמץ במקצת ספריו בעד צרופים כי הם יתנו דמות לבורא וספר גם בעד אלאגדיה̈ (אלמגאריה̈). [Mokammez war jedoch kein Häretiker.]

[2]) [Nach Harkavy bei Rabbinowitz, S. 502 a. a. O., ist es eine Ehrenbezeichnung: „Gottesdiener".]

[3]) Merwan ließ einen Resch-Galuta enthaupten; vgl. RÉJ. VIII, S. 124.

Sindbad, der erst im Jahre 138 Heg. = 755—56 besiegt wurde. Vgl. Weil, Kalifen, II, 34 nach Tabari. Zur selben Zeit scheinen auch Abu-ʿIsa und seine Anhänger besiegt worden zu sein. Er hat demnach sein Wesen ein Jahrzehnt getrieben, um 745—55[1]).

3. Messianität. Hadassi, d. h. Almokammez, sagt ausdrücklich, Abu-ʿIsa habe sich für den Messias ausgegeben: אמר (אבועיסי) כי אשר טענו הנביאים בעד המשיח הוא המשיח והאל הבינני. Aus Scharastanis Worten dagegen scheint hervorzugehen, daß er sich nicht für den Messias gehalten, sondern nur für einen Propheten und Gesandten, für den, der zu dem Messias beruft, den messianischen Vorläufer: וזעם (אבו עיסי) אנה נבי ואנה רסול אלמשיח אלמנתטֿר. Er glaubte auch, wie Scharastani tradiert, daß dem Messias fünf Gesandte nacheinander vorausgingen. Indessen da er verkündet, daß der Berufer zum Messias selbst Messias sei: וזעם אן אלדאעי איצֿא הו אלמשיח, so läuft das auf eins hinaus. Da seine Anhänger gewußt haben, daß er nicht vom Stamme Davids war, so mochte er sich gescheut haben, sich für den Davidischen Messias auszugeben, und hat vielleicht behauptet, er sei der Messias vom Stamme Joseph: (משיח בן יוסף). Dafür spricht auch sein kriegerisches Auftreten; denn der Volksglaube teilte dem ephraimitischen Messias eine kriegerische Rolle zu (wovon weiter unten). Abu-ʿIsa sagte auch von sich aus, Gott habe zu ihm gesprochen und ihn beauftragt, die Söhne Israels von der Hand der abtrünnigen Völker und der tyrannischen Könige zu befreien: וזעם אן אללה תעאלי כלמה אן יכלץ בני אסראיל מן אידי אלאמם אלעאצין ואלמלוך אלטֿאלמין. Auch Maimuni scheint von Abu-ʿIsa, als von einem Messias, Kunde gehabt zu haben. In seinem Briefe über den Pseudomessias in Arabien zu seiner Zeit (Iggeret Teman)[2]) berichtet er: Im Anfang des Islam trat ein Mann jenseits des Euphrat auf und sagte, er sei der Messias und zog mit 10000 Mann aus, aber sein Plan gelang nicht, und die Juden wurden durch ihn in der Stadt Isfahan sehr verfolgt: ויש לכם לדעת כי בתחילת מלכות ישמעאל עמד איש בעבר הנהר ואמר שהוא משיח ויצא בכלל (l. בחיל) עשרת אלפים מישראל והיתה האות שלן מצורע והשכים בריא ולא נשלם עסקו ולא עמדה עצתו וחזר ונשארו ישראל אחריו בערי אספהאן בעוצם הגלות [והתחדשו עליהם בגללו הצרות]. Der Anfang des Islam und die Stadt Isfahan, beides paßt nur auf Abu-ʿIsa Isfahani. Daß er zahlreiche Anhänger hatte, bezeugt auch Scharastani. פאתבעה כתֿיר מן אליהוד.

4. Dogmatik. Daß Abu-ʿIsa Häretisches lehrte, bezeugt Scharastani im allgemeinen: „Er wich in vielen Punkten von den Hauptsatzungen des Gesetzes ab, die in der Thora erwähnt sind“: וכֿאלף אליהוד פי כתֿיר מן אחכאם אלשרעיה̈ אלכבירה אלמדֿכורה̈ פי אלתוריה̈. Indes will das nicht etwa sagen, daß er sich über viele pentateuchische Gesetze hinweggesetzt hat, sondern daß er sie anders gedeutet hat, als das damals bestehende, talmudische Judentum. Das geht aus Almokammez' Andeutung hervor, obwohl der eigentliche Sinn durch Hadassis ungeschickte Übertragung abgeblaßt erscheint. „Er hat erfunden und gedeutet die Schrift nicht im Geiste der Propheten“: המציא וסדר כתובים וסדורים מדעתו בלי רוח נבואת אלהינו. Aus desselben An-

[1]) [Nach Harkavy a. a. O. ist Isfahani 50 Jahre früher aufgetreten.]
[2]) [Vgl. Kobez, ed. Lichtenberg, S. 76.]

gabe, daß die Jsawiten einiges vom talmudischen Judentum festhielten, wie die 18 Gebetformeln und die Benediktionen vor und nach dem Schema, läßt sich folgern, daß sie anderes verworfen haben: אף חייבו אלה העסונים י״ח תתימות של רבנים וקריאת שמע עם ג׳ פרקים בכל יום מעט דברי בי רב מחזיקים הם כנבואה. Besondere frappante Abweichungen werden weder von Almokammez, noch von Scharastani namhaft gemacht. Denn daß Abu-ʿJsa siebenmaliges Beten täglich vorschrieb, nach einem Psalmenausdrucke, statt des talmudisch vorgeschriebenen dreimaligen, ist keine einschneidende Häresie (Almokammez): וגם חייב ז׳ תפילות בכל יום ממאמר שבע ביום הללתיך (Scharastani gibt unrichtig an, daß Abu-ʿJsa zehn Gebetzeiten für pflichtmäßig ausgab: ואוגב עשר צלואת ... ודכר אוקאתהא, da Almokammez die Begründung aus der Schrift dafür anführt, und diese für sieben spricht). Wenn Abu-ʿJsa nach Almokammez die Scheidung ganz und gar aufhob, sogar bei Ehebruch: ואסר שיגרש איש את אשתו אפילו בדבר ערוה, so ist das allerdings ein Hinausgehen über die biblische Bestimmung. Wie es die Jsawiten mit dem Festkalender hielten, läßt sich aus den Worten, wie sie Jehuda Hadassi wiedergibt, nicht entnehmen. Sie lauten: אף הם עושים המועדים כדבריהם בשנות החמה. Es bedeutet allerdings, sie machen die Feste nach dem Sonnenjahr, d. h. abweichend vom rabbanitischen Festkalender, der nach dem kombinierten Jahre angelegt ist, aber das Wort כדבריהם ist störend; denn das will sagen, gemäß der, nämlich „der Rabbaniten" Vorschrift. Zwei Eigentümlichkeiten werden noch von Abu-ʿJsa, diesem kriegerischen Messias, mitgeteilt. Er schrieb seinen Anhängern Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch vor, sogar von Vogelfleisch, nach dem Beispiel der Rechabiten, die freilich nur dem Weingenuß entsagten. (Mokammez): מזוללות בשר ויין אסר ממאמר הנאמר על בני יונדב בן רכב. Bei Scharastani wird nur Enthaltsamkeit erwähnt: וחרם פי כתאבה אלדבאח כלהא ונהי ען אכל די רוח עלי אלאטלאק טירא. Aus Scharastanis Worten geht hervor, daß Abu-ʿJsa eine Schrift hinterlassen, also nicht so unwissend war, wie bei Hadassi angegeben wird: לץ ובער היה מדעת[1]). — Dann tradiert Scharastani, derselbe sei zu den Söhnen Moses, welche jenseits der Wüste wohnen, gezogen, um ihnen das Gotteswort zu verkünden: ודהב אלי בני מושי בן עמראן אלדי הם ורא אלרמל ליסמעהם כלאם אללה. Die Wüste bedeutet hier wohl die große Salzwüste, welche sich nördlich von Jsfahan erstreckt. Da wir aus einem anderen Passus bei Scharastani wissen, daß er in Raï (dem alten Rhagae) war und dort die Truppen des Kalifen angegriffen hat, so wird die Reise wohl von Jsfahan nach Raï gegangen sein. Man glaubte also damals in jüdischen Kreisen, daß die Söhne Mose, von denen auch Eldad der Danite gefabelt hat, in der Gegend von Raï ihren Sitz hätten. Der Gaon Zemach, Eldads Zeitgenosse, zitiert einen Midrasch, worin erzählt wird, die Söhne Moses hätten sich die Finger abgeschnitten, um nicht vor Nebukadnezar die Saiten zu schlagen: וכי בני משה אצלם ונהר סבטיון מקיף להם אמת אמר שכך אומרים רבותינו במדרש שהגלה נבוכדנצר לוים בני משה ששים רבוא. R' Zemach spielt hier auf Midrasch zum Psalter 137 an, wo aber von den בני משה keine Rede ist. — Abu-ʿJsa Obadjah trat demnach mehrere Jahre vor Anan auf und modelte am Judentume. Anan war also nicht der erste Häretiker.

[1]) Vgl. RÉJ. V, p. 208.

16.

Eine messianische Apokalypse mit historischem Hintergrunde[1]).

Während Abu-ʿIsa mit dem Schwerte in der Hand messianische Propaganda machte, erschien in Palästina eine apokalyptische Schrift, welche die Ankunft des Messias in nächster Zeit prophezeite. Diese Apokalypse ist nach vielen Seiten hin höchst interessant. Sie beschreibt die Reihenfolge der Kalifen bis zum Untergange der Omejjaden und gibt individuelle Züge von ihnen an, so daß sie als eine historische Urkunde gelten kann. Sie offenbart ferner die Stimmung der jüdischen Frommen in betreff des herrschenden Islam. Sie eröffnet die Reihe der mystischen Schriften, gibt einen Schlüssel zum Verständnis der verwandten Literatur und ist auch in stilistischer Beziehung beachtenswert. Diese merkwürdige Schrift führt den Titel „Geheimnisse des R' Simon ben Jochaï“ (נסתרות דר׳ שמעון בן יוחאי), erschien zuerst in einem Sammelwerke Saloniki 1743, aus dem sie Jellinek abgedruckt hat in seiner Agadasammlung Bet-ha-Midrasch T. III, S. 78ff. (Leipzig 1855). Fragmentarische Parallelen liefert zu dieser Apokalypse eine ähnliche Schrift unter dem Titel R' Simon ben Jochaïs Gebet: תפילת ר׳ שמעון בן יוחאי (abgedruckt aus einer Handschrift von Jellinek Bet-ha-Midrasch IV, T. 120f.), die aber einer viel späteren Zeit angehört. Daß die Apokalypse, die נסתרות, einen historischen Hintergrund hat, ahnte auch Dr. Jellinek, der in den einleitenden Worten dazu bemerkt: „Unstreitig liegen uns hier bestimmte historische Anspielungen vor, die noch der Untersuchung bedürfen“; er bezieht sie aber auf die Geschichte des ersten Kreuzzuges. Dem ist aber nicht so. Es wird sich zeigen, daß der Verfasser der Apokalypse mit der Kalifengeschichte der Omejjaden sehr vertraut war, und man kann bis auf Jahr und Monat bestimmen, wann er sie verfaßt hat. Wir wollen aber dabei analytisch zu Werke gehen, damit der Leser sich selbst von der Richtigkeit der Resultate überzeugen kann.

Die Einkleidung der Apokalypse ist folgender Art. Der Tanna R' Simon ben Jochaï fastete 40 Tage, um das Ende des Exils zu erfahren. Darauf wurden ihm „die Geheimnisse des Endes“ offenbart in dem Verse וירא את הקיני (Numeri 24, 21), worunter die Herrschaft der Araber oder Ismaels verstanden wird[2]). Darüber grämt sich R' Simon und klagt: „Ist es nicht genug, was uns Edom (Byzanz, Christentum) getan hat, nun soll noch das Reich Ismael kommen? לא דיינו מה שעשה לנו מלכות אדום אלא אף מלכות ישמעאל. Darauf erscheint der Engel des Angesichts, Metatoron (der in der Agada Partei für Israel nimmt), und tröstete ihn: durch das ismaelitische

[1]) [Vgl. hierzu Steinschneider in ZDMG., Jahrg. 1874, S. 635—647, der die Apokalypse ihres historischen Hintergrundes entkleidet, und deren Quelle aus anderen nichtjüdischen Apokalypsen nachweist. Steinschneider nimmt, a. a. O., S. 646, als Entstehungszeit die Epoche des ersten Kreuzzuges an.]

[2]) Auch die Karäer verstanden unter Keni das islamitische Reich, wie Jakob ben Rëuben (1050) in seinem biblischen Kommentar (ספר העושר) angibt: וירא את הקיני זו מלכות ישמעאל, Ms. der Leydner Bibliothek, p. 74 recto.

Reich wird Israel von Edom befreit werden. Gott stellte für die Ismaeliten einen Propheten nach seinem Willen auf, der ihnen das heilige Land unterwerfen soll, und sie, die Araber, werden es Israel zurückerstatten. Große Feindschaft wird zwischen ihnen und den Söhnen Esaus (Byzantinern, Christen) sein: ענה לו מטטרון שר הפנים אל תירא בן אדם שאין הקדוש ברוך הוא מביא מלכות ישמעאל אלא כדי להושיעכם מזאת הרשעה (אדום) והוא מעמיד עליהם נביא כרצונו ויכבוש להם את הארץ ובאים הם ויחזירוה (לישראל) בגדולה ואימה (l. ואיבה) גדולה תהיה ביניהם ובין בני עשו. Der Apokalyptiker spricht hier deutlich genug von Mohammed und erkennt ihn als Propheten an, den Gott aufgestellt hat. Dann werden Beweise in agadischer Manier aufgestellt, daß schon Jesaia von den Kamelreitern (Arabern), für Israel als hilfebringend, prophezeit habe. Auch Bileam habe prophezeit, „daß die Keniten (Araber) nur von Abraham zehren werden".

Darauf geht die Apokalypse die Reihe der omejadischen Kalifen durch bis auf Merwan, den letzten Omejaden. Weggelassen sind diejenigen Kalifen, die nur kurze Zeit regiert haben. Über die älteren Kalifen sind die Angaben unbestimmt, die letzten dagegen werden mit ganz deutlichen Zügen geschildert, und die Schilderung bewährt sich als echt historisch. Der Text ist nicht ganz erhalten, hin und wieder machen sich Lücken bemerkbar. — Mit Übergehung des Kalifen Abu-Bekr wird 1. Omar deutlich geschildert und der zweite genannt. Er wird durch den Bau der Moschee auf dem Tempelberge kenntlich: המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל ותוצב] הר המוריה ועושה אותו מישור כלו ובונה לו שם השתחויה על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע קנך. Das hebräische Wort השתחויה ist sehr glücklich dem arabischen Worte מסגד = Moschee nachgebildet[1]). Omars glückliche Kriege gegen das byzantinische Reich werden ebenfalls erwähnt; dann wird von seinem Tode in Frieden gesprochen: וימות בשלום ובכבוד גדול. Dem Apokalyptiker war nicht bekannt, daß Omar durch einen Meuchelmörder umkam.

2. Darauf wird ein Kalife geschildert als großer Herrscher aus Hadramauth, der nur kurze Zeit regieren und von den Helden der Araber erschlagen werden wird: יעמד מלך גדול מחצר מות ויעשה ימים מועטים ויעמדו עליו גבורי בני קדר ויהרגוהו. Darunter kann nur Othman gemeint sein, der 11 Jahre regierte und von den Verschworenen aus Ägypten, Baßra und Kufa, erschlagen wurde. Daß er aber aus Hadramauth gewesen sein soll, weiß die Geschichte nicht.

3. Dann heißt es: ויעמידו מלך אחר ושמו מריאו. Statt מריאו, lese ich מעויאו oder מעאויה, d. h. Moawija[2]), der nach Othmans Tod von den Syrern zum Kalifen ausgerufen wurde. Hier ist offenbar eine Lücke, denn die Schilderung dieses Kalifen fehlt, und, was darauf folgt, gehört einem folgenden Kalifen an, wozu aber auch der Eingang ויקם מלך אחר fehlt.

4. Denn die Schilderung: „Man wird ihn von hinter der Herde und den Eseln hinwegführen und auf den Thron setzen: ויקחוהו מאחרי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה, spielt ganz unzweideutig auf den Kalifen Jezid I., Moawijas Sohn und Nachfolger, an. Das wird

1) [Vgl. dagegen Steinschneider a. a. O., S. 639, Anm. 28.]
2) [Vgl. dagegen die Aufrechterhaltung dieser LA. bei Steinschneider a. a. O., S. 637.]

durch Abulfedas Bericht klar. Misun, eine von Moawijahs Frauen und Jezids Mutter war eine echte Araberin aus dem Stamme Kelbi. Einst pries sie in einem Gedichte das idyllische Hirtenleben und sprach ihre Verachtung gegen den Luxus des Palastes aus. Moawija fühlte sich dadurch beleidigt und wies sie aus dem Palaste zu den Herden ihres Stammes. Sie nahm ihren Sohn Jezid mit: פמצ̇ת (מיסון) אלי באדיה̈ בני כלב ויזיד מעהא. (Sie kehrte zurück zur Trift der Kelbiten und Jezid mit ihr): אקאם יזיד מעהא בין אהלהא פי אלבאדיה (Jezid blieb mit ihr zwischen ihren Stammesgenossen auf der Trift); Abulfeda, annales, ed. Adler, I, 399, 402. Der Apokalyptiker durfte also mit Recht von Jezid sagen: (ויקם מלך אחר) ויקחוהו מאחרי הצאן ויעלוהו למלוכה.

5. Nach der Anspielung auf Jezid ist offenbar eine große Lücke; denn die Worte ויעמדו ממנה זרועות ארבע, „es werden vier Nachkommen von ihm (als Kalifen) aufstehen, d. h. regieren“, passen nicht auf Jezid, der nur zwei unmündige Söhne hinterließ, Moawija II., der nur 5 Monate nach seinem Vater regierte, und Chalid, der gar nicht zur Regierung gelangte. Umsomehr paßt der Zug von den vier Söhnen und Nachfolgern auf Abdulmalik, als eine Sage zirkulierte, Abdulmalik habe einen Traum gehabt, vier seiner Söhne würden ihm auf den Thron nachfolgen (vgl. d'Herbelot, bibliothèque orientale, p. 7b, Artikel Abdulmalik). Überhaupt wäre es auffallend, daß die starke und 21 Jahre dauernde Regierung Abdulmaliks in dieser Apokalypse nicht erwähnt sein sollte. Man muß daher nach Jezid eine große Lücke annehmen, welche von Abdulmalik handelte, und darauf passen die Worte: ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו בהיכל. Schon dieser Zug, sie werden den Tempel, d. h. die Moschee auf der Tempelstätte, vergrößern, paßt auf Abdulmaliks ersten Sohn und Nachfolger, Welid I., von dem der Geograph Khondemir erzählt (bei d'Herbelot p. 898), daß er die Moschee in Jerusalem vergrößert hat: Le géographe persan Khondemir touche aussi aux bâtiments du même Welid et à l'agrandissement de la Mosquée dans la ville de Jérusalem.

6. Im folgenden ist die Regierung des Kalifen Suleiman so genau gezeichnet, daß die Schilderung einen zeitgenössischen Verfasser voraussetzt. Das Original lautet: ולקץ מלכות ארבע זרועות יעמוד מלך אחד וימעט האפות והמדות והמשקלות ויעשה שלש שנים בשלוה ויהיה קטטה בעולם וישלח חיילים גדולים על אדומים ושם ימות (l. ימותו) ברעב ויהיה עמהם מזון הרבה והוא מונע להם אין (l. ואין) נותן להם ויעמדו בני אדום על ישמעאל ויהרגו אותם ויעמדו בני ישמעאל וישרפו המזון והנשארים יברחו ויצאו. Die dreijährige Regierungszeit paßt auf Suleiman, der nach arabischen Nachrichten 2 Jahr 8 Monate regierte. Noch mehr aber die Kriegsereignisse, die umsomehr historisch erscheinen, als der ganze Passus ohne den geschichtlichen Hintergrund rätselhaft und unverständlich aussieht. Tabaris Nachricht (bei Weil, Kalifen I, 567, Note 1) wirft ein helles Licht zum Verständnis desselben. Es heißt dort: „Als Suleiman Kalife wurde, zog er gegen die Griechen und sandte seinen Bruder Muslama voraus. Da kam Iliun (Leo) der Isaurier aus Armenien und forderte von Muslama einen Mann (Unterhändler). — Die Patrizier sagten zu Iliun: „Wenn du Muslama von uns entfernst, schwören wir dir, daß wir dich zum Kaiser wählen“. Iliun begab sich zu Muslama und sagte zu ihm: „Die Leute (Konstantinopels) wissen, daß, so lange du Lebensmittel hast, du keinen Sturm auf die

Stadt unternehmen wirst; darum verbrenne deinen Vorrat, dann wird sich die Stadt dir ergeben". Muslama verbrannte alle Lebensmittel, aber dies erhöhte den Mut des Feindes und versetzte die Muselmänner in Not". Eine andere Tradition lautet: „Iliun kam zu Muslama und versprach ihm die Stadt zu überliefern, wenn er ihm die Lebensmittel schickte, damit die Griechen sähen, daß er mit ihm befreundet sei, und sich ihm ohne Furcht vor Plünderung und Gefangenschaft ergebe. Muslama erlaubte ihm, Früchte in Schiffen zu holen. Iliun hinterging ihn aber und bekämpfte ihn am folgenden Morgen. Die Muselmänner gerieten in Not und konnten keine Hilfe bekommen, doch blieben sie bis zu Suleimans Tod." — Jedes Wort in der Apokalypse ist durch diese Notizen historisch beurkundet. „Er (der Kalife) wird große Heere gegen die Edomim (Byzantiner) senden, sie werden aber in Hunger umkommen, obwohl sie viel Vorrat haben, weil er, der Feldherr Muslama, ihnen nichts verabreicht. Die Byzantiner werden gegen die Ismaeliten aufstehen und sie erschlagen; die Ismaeliten werden ihren Vorrat verbrennen, und die übrigen werden entfliehen." Von der Hungersnot im arabischen Heere berichtet auch der byzantinische Annalist Theophanes (Chronographia I, 611): *λιμοῦ δὲ μεγάλου γεγονότος ἐν τοῖς Ἄραψι πάντα τὰ ἀποθνήσκοντα ζῶα αὐτῶν κατήσθιον.* — Der Passus vom Verkleinern des Gewichts paßt aber nicht auf Suleiman, sondern auf seinen Vater Abdulmalik, der die ersten arabischen Münzen, die er schlagen ließ, und zwar von einem Juden Sumair, von schlechtem Gehalte machen ließ. Suleiman dagegen hat die Münzen verbessern lassen durch den Barmekiden G'afar, von dem diese Münzen den Namen G'afaria führten (vgl. Reiskes Abhandlung im Repertorium der biblischen und morgenländischen Literatur T. IX, p. 257). Möglich, daß dieser Passus im Texte der Apokalypse an unrechter Stelle steht und in die Lücke über Abdulmaliks Regierung gehört[1]).

7. Noch deutlicher als Suleimans Regierung ist die seines Bruders Hischam geschildert (die Regierung des Fanatikers Omar II. und des Schwelgers Jezid II. ist als kurz und unerheblich übergangen). Hischams Person und andere Umstände seiner Regierung sind ganz nach dem Leben geschildert, wie sie nur ein Augenzeuge kennen konnte: ואחר כך יעמוד מלך הגדול וימלוך יט׳ שנים ואלו הם אותותיו: אדמדם שיפון העין ויש לו שלש שומות אחת במצחו ואחת בידו הימנית ואחת בזרועו השמאלית ונוטע נטיעות ויבנה ערים הרבות ויבקע התהומות להעלות המים להשקות נטיעותיו ובני בנו בניו (l. ובניו ובני בניו) מרובין לאכל וכל מי שיעמוד עליו ינתן בידו והארץ שוקטת בימיו וימות בשלום. Auf Hischam angewendet, ist jeder Zug in dieser Schilderung historisch. Hischam regierte 19 Jahre 9 Monate. Er schielte außerordentlich. So schildert ihn Abulfeda und andere וכאן אחול בין חול[2]) השאם (Annales I. c. 456). Seine drei Male an Stirne, Hand und Arm werden wohl auch richtig sein. Von seinen Bauten erzählt

[1]) [Dagegen spricht jedoch der hebräische Text; vgl. Steinschneider, a. a. O., S. 638.]

[2]) Über den Ausdruck אחול בין חול, „sehr schielen" vgl. d'Herbelot, biblioth. orient. 418a und Adlers Note zu Abulfeda l. c. Hebräisch steht hier für „schielen" שיפון העין vielleicht für שפוה העין: detortus oculo. [Es ist jedoch an das arabische שפן zu denken; vgl. Steinschneider a. a. O., S. 638, Anm. 25.]

Theophanes: Er fing an, Paläste in den Provinzen und Städten zu bauen (Chronographia I, p. 650): *καὶ ἀμηρεύει* (wurde Emir = Kalife) *᾿Ισάμ· καὶ ἤρξατο κτίζειν κατὰ χώραν καί πόλιν παλάτια, καὶ κατασποράς ποιεῖν, καὶ ὕδατα ἐκβάλλειν*: fast wörtlich wie in der Apokalypse. — Daß ein Kalife viel Kinder und Enkel hatte, braucht eigentlich gar nicht bewiesen zu werden. Indessen berichten auch die arabischen Annalisten, daß Hischam eine große Nachkommenschaft hinterlassen hat: וחלף עדה בנין (Abulfeda l. c.). So ist auch dieser Zug in der apokalyptischen Schilderung historisch. — Hischams Feldherren führten glückliche Kriege.

8. Darauf folgt ein Schilderung, daß ein Kalife aufstehen wird, der Wasserbauten am Jordan vornehmen wird, die aber einstürzen werden, und, daß der Kalife von seinen Großen erschlagen werden wird. Die Züge lassen nicht lange raten, daß hier von Welid II. die Rede ist: ויעמד מלך אחר ויבקש לכרות מימי הירדן ויביא רחוקים מארצות נכריות לחפור ולעשות נחל ולעלות מימי הירדן להשקות הארץ ותפול עליהם חפירת הארץ ויהרגם וישמעו נשיאיהם ויעמדו על המלך ויהרגוהו. Der Zug von seinen Bauten am Jordan paßt auf Welid II., da dieser vor seiner Thronbesteigung sich in Palästina aufgehalten und dort ein schwelgerisches Leben geführt hat. Von den Bauten selbst und von dem Einsturze erzählen, meines Wissens, die arabischen Chroniken nicht. Ob der Erdeinsturz am Jordan identisch ist mit dem Erdbeben in Palästina, von dem Theophanes aus dieser Zeit berichtet (a. a. O. S. 651) kann nicht entschieden werden. Jedenfalls paßt der gewaltsame Tod nur auf Welid, da der vorletzte omejadische Kalife, Jezid III., in seinem Bette starb.

9. Der letzte omejadische Kalife, der unglückliche Merwan II., wird in unserer Apokalypse nicht bloß genannt, sondern die Vorfälle während seiner Regierung werden Zug für Zug geschildert, und an dessen Untergang wird die messianische Hoffnung angeknüpft: ויעמד מלך אחר בגבורה ואיש מלחמה וקטטה בעולם בימיו . . . ואף מלכות ישמעאל תפול ועליהם הוא אומר שבר ה׳ מטה רשעים ואיזה זה מרואן שער (l. שעד) אצלו היו גבורי בני קדר קירמים[1]) ותפשע עליו פינת מזרחית צפונית ויעלו עליו ויפלו ממנו ג׳ חיילים גדולים בחידקל ובפרס (l. ובפרת) והוא בורח מפניהם ונלכד ונהרג ובניו יתלו על העץ. Merwans Tapferkeit und Kriegslaufbahn, die Unruhen unter seiner Regierung, der Aufstand im Nordosten (Chorasan) unter Abu-Muslim für die Abbassiden, die Niederlage seiner Heere bei Kerbela am Euphrat (29. August 749) und am Zab (25. Januar 750), seine Flucht, sein gewaltsamer Tod und die Hinrichtung seiner Kinder und sämtlicher Omejaden von seiten der siegreichen Abbassiden, alles ist geschichtlich treu. Innerhalb dieser Schilderung wird ein Wahrzeichen angegeben, daß Merwan und mit ihm der Islam untergehen wird, wenn ein Teil der Moschee bei Damaskus einstürzen wird. וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון המערבי שבמערב השתחויה של בני ישמעאל בדמשק נפלה מלכותן ונכנסין ויוצאין במס. Dieser Passus kommt noch einmal in diesem Stücke zum Schlusse vor (er gehört aber einer andern Apokalypse an): וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון מזרחו שבדמשק נפלה מלכות בני מזרח. In der Apokalypse (bei Jellinek, Bethhamidrasch, 7, IV, S. 120) kommt auch dieses Wahr-

[1]) [Nach Rabbinowitz S. 436, Anm. 3 sind hierunter wohl die Fatimiden, im Gegensatz zu den Omejaden, zu verstehen.]

zeichen vor, dort lautet es: ובעת שיפול הגירדון[1] שבמערב על (l. של) בני ישמעאל בדמשק תפול מלכות ישמעמל. Das Wort גירון, oder נירון oder גירדון ist wohl G'ubaïr bei Damaskus[2]). Der Satz will jedenfalls aussagen: „Wenn etwas bei der Moschee einstürzen wird, dann wird das islamitische Reich untergehen". Da wir den Verf. so unterrichtet sehen, namentlich über die Regierungszeit der Kalifen Suleiman, Hischam, Welid II. und Merwan II., so ist kein Zweifel, daß der Einsturz der Moschee ein Faktum war, und, daß er zurzeit als ein ungünstiges Omen betrachtet wurde.

Ich rekapituliere nun. Nur ein Zeitgenosse konnte mit solcher Ausführlichkeit und mit so viel Detail, wie es nicht einmal die mohammedanischen Quellen haben, über die Omejaden-Dynastie referieren. Da so manches über Vorgänge in Palästina tradiert wird, so scheint der Verf. ein Palästinenser gewesen zu sein. Darum weiß er überhaupt so viel von den Omejadischen Kalifen zu schildern, weil die meisten von ihnen in Damaskus residiert und deren Prinzen sich öfter in Palästina aufgehalten haben. Daher ist es auch begreiflich, daß der Verf. von jenen Kalifen, die in Medina residiert haben, entweder gar keine oder nicht ganz zutreffende Schilderungen macht. Den historischen Hintergrund dieser Apokalypse erkannte ich auf den ersten Blick; um aber nicht fehlzugehen, wandte ich mich brieflich um Auskunft an den gründlichsten Kenner der Kalifenzeit, an Herrn Professor Weil in Heidelberg. Derselbe hatte die Güte, in einem freundlichen Schreiben meine Vermutung zu bestätigen. Seine Worte lauten: „Das Fragment

[1]) Ein Passus dieser interessanten Apokalypse kommt auch in **Pirke de R' Elieser** vor. Er lautet: ועוד היה ר' שמעון אומר ששמע מר' ישמעאל כיון ששמע שמלכות ישמעאל בא (אמר) עתידין למוד הארץ בחבלים שנאמר והארץ יחלק במחיר ועושים בתי קברות מרעה לצאן וכשימות אדם קוברים אותו בכל מקום שהם מוצאים וחוזרין וחורשין הקבר וזורעים אותו. In **Pirke de R' E.** (c. 30) werden diese zwei Momente, das Ausmessen des Landes und die Benutzung der Grabstätten, aufgezählt unter den 15 Dingen, welche die Ismaeliten üben werden: ר' ישמעאל אומר ט"ו דברים עתידין בני ישמעאל לעשות בארץ באחרית הימים ואלו הן ימדדו את הארץ בחבלים ויעשו בית הקברות למרבץ צאן אשפתות וכו'. Die Frage ist demnach, welche der beiden Schriften Original dafür ist. Indessen, da in **Pirke de R' E.** neben unverständlichen Momenten auch einige vorkommen, die nur unserer Apokalypse entnommen sein können, weil sie hier im Zusammenhange stehen, so ist nicht daran zu zweifeln, daß der Verf. der **Pirke** sie sämtlich der Apokalypse entlehnt hat. Die entlehnten Punkte sind ויפסל סלע מלכות — ויטעו גנות ופרדסים — ויגדרו פרצות חומות בית המקדש ויבנו בנין בהיכל. Die übrigen Punkte: וימדדו בהם ומהם על ראשי ההרים (?) וירבה השקר ותגש האמת וירחק חק מישראל וירבו עונות בישראל, — ויקמל הנייר והקולמוס, gehören vielleicht den Lücken an, die wir in der Apokalypse, namentlich nach Jezid I., wahrgenommen haben. Vgl. o. S. 208, Anmerkung. [Vgl. jedoch Steinschneider a. a. O. S. 645—646.]

[2]) [Nach Zunz, Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie, S. 604—605, ist die Erzählung vom Einsturz des G'eirun bei den Juden nicht vor dem 9. Jahrhundert in Umlauf gewesen. Vgl. auch **Lekach Tob** zu Num. 24, 17 (ed. **Wilna** 1884, S. 259). Nach Steinschneider a. a. O., S. 640—642, bezeichnet G'eirun entweder ein Tor der Moschee in Damaskus oder in der Stadt selbst. Den Namen führt er auf den sagenhaften Riesen Gerion zurück.]

gründet sich gewiß auf historische Tatsachen; doch macht es die wortkarge Form schwierig, alle Einzelheiten zu bestimmen, welche dabei angedeutet werden". Bei manchen Punkten verwies mich Herr Prof. Weil auf seine Kalifengeschichte. Ich habe mir aber Mühe gegeben, die meisten Einzelheiten als beurkundet nachzuweisen.

Wir haben also an diesen „Geheimnissen des R' Simon ben Jochaï" eines jener vaticinia ex eventu, die durch die Gruppierung der Vergangenheit die Verkündung der Zukunft bewahrheiten wollen. Gleich im Anfang ist darauf hingedeutet, daß das Heil Israels, die messianische Erlösung, durch die Entstehung des Islam gefördert werden soll. Zunächst wird sich die Förderung darin zeigen, daß Edom (Byzanz) von dem islamitischen Reiche gedemütigt werden wird. Die messianische Zeit wird aber erst ihren Anfang mit dem Untergang des letzten Omejaden nehmen. Der Apokalyptiker sah in dieser Katastrophe den Untergang des Islam überhaupt. Er fährt fort: Nach Merwan wird ein frecher König aufstehen, aber er wird nur drei Monate regieren; ואחר כך יעמוד מלך עז פנים שלשה חדשים. Dieser freche König kann nun, nach dem Vorausgeschickten, kein anderer sein als der Stifter der Abassidendynastie, Abdalah Assaffah. „Er wird drei Monate regieren", also hatte er damals noch nicht so lange regiert. Merwans II. Tod fällt (nach Weils Berichtigung Kalifen I, 702) auf den 5. August 750. Die Apokalypse ist also geschrieben zwischen 5. August und Oktober 750. — Das נסתרות דר׳ שמעון בן יוחאי ist demnach, so viel bekannt, als älteste Schriftdenkmal aus der gaonäischen Zeit und die älteste mystische Schrift[1]). Sämtliche Messianologien der späteren Zeit, nicht bloß die mystischen, sondern auch die quasi rationalistischen, wie die Saadias und Haïs, haben von unserer Apokalypse Elemente aufgenommen. Es ist daher wichtig zu erkennen, wie der Apokalyptiker und mit ihm seine Zeitgenossen sich das Eintreffen der messianischen Zeit gedacht haben. 1. Nachdem der freche König drei Monate regiert haben wird, wird Edom (Byzanz) über Israel 9 Monate herrschen. Der Verf. erwartete also damals eine Eroberung Palästinas von seiten der Byzantiner. Der byzantinische Kaiser Constantinus Kopronymos, in fortwährenden Reibungen mit den Bilderverehrern, der Geistlichkeit und den Bulgaren, dachte wohl schwerlich daran, Palästina wieder zu erobern; aber der Apokalyptiker folgerte dies nicht aus den Tatsachen, sondern aus der agadischen Auslegung eines Verses im Propheten Micha (5, 2): Gott wird sie, die Israeliten, preisgeben, bis eine Gebärerin gebären wird (9 Monate).

2. Dann wird der messianische Vorläufer, der Messias aus dem Stamme Joseph oder Ephraim (משיח בן יוסף), auftreten, der die Israeliten nach Jerusalem führen, den Tempel erbauen, den Opferkultus wiederherstellen wird.

3. Darauf wird der Antimessias erscheinen unter dem Namen Armilaos. Diese Figur ist in den messianischen Schilderungen stehend geworden. Da er hier zum erstenmal eingeführt wird, so ist es nicht überflüssig, die Schilderung wiederzugeben, zumal sie als Kriterium zur Beurteilung der einschlägigen Literatur dienen kann. Armilaos hat einen Kahlkopf,

[1]) [Vgl. jedoch die Bemerkung S. 464, Anm. 1. Nach Harkavy a. a. O. S. 438, Anm. 125, dürfte der Midrasch 'Esser Galijot, auf den sich der Gaon Zemach ben Chajjim beruft, älter sein.]

einen Aussatz an der Stirne, kleine Augen und ein taubes Ohr. Er ist der Sohn des Satans und des Steines[1]): ויעמוד מלך רשע ושמו ארמילאוס הוא קרח ועיניו קטנות וצרעת במצחו ואזנו ימנית סתומה והשמאלית פתוחה ואם ידבר לו אדם טובה יטה לו אזנו סתומה ואם ידבר לו אדם רעה מטה לו אזנו פתוחה והוא בריה דסטנא ודאבנא. Wenn Hitzig (im Kommentar zum Daniel) behauptet hat, der Kaiser Cajus Caligula habe als Modell zu Armilaos' Bild gesessen, weil jener als armillatus in publicum processit, von schwachem Haarwuchse (capillo raro), hoher Statur, zarten Beinen, hohlen Augen geschildert wird, so ist diese Vermutung durch unsere Apokalypse widerlegt. Die letzten drei Eigentümlichkeiten kommen in dieser Schilderung gar nicht vor. Sie gehören späteren Anschauungen an, als man die Karrikatur noch mehr karrikiert hat. Da Armilaos schon im Targum zu Jesaias vorkommt (11, 4), so mag einer der judenfeindlichen byzantinischen Kaiser als Vorbild dazu gedient haben. — 4. Armilaos wird mit dem Ephraimitischen Messias Krieg führen und Israel in Wüsteneien vertreiben. Dort wird der Messias umkommen und Israel durch Leiden geläutert werden. 5. Dann wird der wahre Messias, der Davidide, erscheinen; Israel wird aber nicht an ihn glauben, da ein Messias schon umgekommen war, und wird ihn steinigen wollen. 6. Dann wird sich Gott offenbaren, der Messias wird auf den Wolken erscheinen, Armilaos töten, Israel nach Jerusalem führen, und das zweitausendjährige messianische Reich wird beginnen. Darauf das jüngste Gericht. So weit geht diese Apokalypse. Was weiter folgt, anfangend mit den Worten: ר' שמעון אומר עתיד הקב"ה לשרוק לדבורה, gehört einer anderen Apokalypse an, die unter dem Namen תפלת ר' שמעון בן יוחאי (bei Jellinek, Beth-Hamidrasch, Bd. IV.) Züge aus der Zeit der letzten Kreuzzüge enthält.

[1]) Der Zug, daß Armilaos der Sohn des Satans und des Steines ist, beruht auf einer eigentümlichen Sage. Sie erzählt, es gebe in Rom einen Marmorstein von jungfräulicher Gestalt: אמרו שיש ברומי אבן של שיש דמות נערה יפה (so in mehreren messianischen Apokalypsen). Dieser Stein ist eine Geburt von der Tochter des Kaisers Tiberius. Der judenfeindliche Bischof Agobard klagt die Juden folgender Lügenhaftigkeit gegen Christus an: Ad extrema vero, propter plura mendacia accusatum (Christum) Tyberii judiciis, in carcerem retrusum, eo quod filiae ipsius (cui sine viro masculi partum promiserat) lapidis conceptum intulerit (de judaïcis superstitionibus, ed. Baluz, p. 77). Der Stein ist also eine Geburt von Tiberius' Tochter, durch magische Mittel zur Welt gekommen. Rom und das Christentum haben Anteil daran. Armilaos, als Erzeugnis von Satan und dem Steine, ist entstanden durch die Kreuzung von Rom, Christentum und Satan. Es ist also System in diesem Unsinn. Übrigens kommt die Sage von Jesu Verhältnis zu Tiberius und seiner Tochter in einem apokryphisch-aramäischen Evangelium vor (zitiert von Schemtob Ibn-Schaprut in dessen polemischer Schrift אבן בוחן Ms. S. 181): ספר שחברו בלשון ירושלמי בעובדא דישו בר פנדירא ובספר השני כתוב: אתא פילטוש הגמונא ור' יהושע בן פרחיה . . . ור' יהודה גניבא ור' יונתן בן מוטענא וישו בן פנדירא לטבריא קמיה טבריינוס קיסר אמר להון מה הלין עובדין דעבדיתון אמר ליה בן אלהא אנא ומחינא ומסינא ומאן דמית לחשנא ליה וחיי ואתתא דלא ילדא מעברנא לה בלא דכר. אמר ליה בדא מנסינא לכון. אית לי ברתא דלא חוי בר נש עבדוה דתתעברי. אמרו ליה אפקא לקמן. צוה לפקיד אפקוהי ולחש לה ואיעברא.

17.

Zur Entstehung des Karäismus.[1])

Bearbeitet vom kaiserlich russischen Staatsrat Dr. A. Harkavy.

1.

Die ältere jüdische Überlieferung bezeichnet die Karäer gewöhnlich mit dem Namen der altjüdischen Sekte der Sadduzäer (צדוקים), oder sie betrachtet wenigstens den Karäismus als vom Sadduzäertum abhängig. Die bekannten Aussagen hierüber sind folgende:

a) Ein alter rabbinischer Autor, wahrscheinlich Saadia Gaon, äußert sich in seiner Streitschrift gegen Anan über letzteren wie folgt: באותו העת נתקנא ענן הוא וכל איש רע ובליעל הנותרים מתרבות צדוק וביתוס ונתכון במחלוקת (zitiert im חלוק הקראים bei Pinsker II, 103; vgl. ibid. p. 95). Daß dieses Zitat Saadia angehört, nimmt Pinsker an (ibid. p. 98), und es ist auch uns sehr wahrscheinlich. Dem widerspricht nicht, was Saadia an einer anderen Stelle sagt (bei Salmon ben Jerucham, ibid. II, 19): בעלי מקרא חדשים ורבותי הישנים הם קדושים, denn dieses bezieht sich auf die Neugestaltung des Sadduzäismus durch die Karäer. Jedenfalls gehört jene Streitschrift einem sehr alten Autor an, dem noch viele später ganz verschollene Tatsachen aus der Ananschen Epoche bekannt waren. — Hier wird also die Vereinigung der Überreste der alten Sadduzäer mit Anan ohne weiteres angenommen.

b) Bei Jehuda Halevi im Chazarenbuche lesen wir: ובעדה יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח ואצחאבהמא ופי זמאנהמא נשא אצל מדהב אלקראיין למא גרי ללחכמים מע ינאי אלך . . . חתי אנצרף שמעון בן שטח וסאיר תלאמידה מן אלאסכנדריה ועאד אלנקל אלי אולה וקד תאצל ללקראיין אצל בקום ידאפעון תורה שבעל פה ויתחיילון באלחגג כמא תראהם אליום (III, 65; ed. Hirschfeld, p. 212). — („Nach ihm [Josua ben Perachjah] lebten Jehuda ben Tabbaï und Simon ben Schetach und ihre Genossen. Zu ihrer Zeit entstand der Ursprung der karäischen Lehre infolge einer Kollision zwischen den Weisen und Jannaï usw. [hier folgt der talmudische Bericht aus Kidduschin 66a über Jannaïs Anteil an den Streitigkeiten der Pharisäer und Sadduzäer] bis Simon ben Schetach mit allen seinen Schülern aus Alexandrien zurückkehrte, und die Überlieferung ihre frühere Geltung bekam. Aber die Ansichten der Karäer hatten bereits Wurzel gefaßt bei Leuten, welche die mündliche Lehre negierten und vermeintliche Beweise erfanden, wie du es bei ihnen noch jetzt siehst“). Man sieht hieraus, daß auch nach Jehuda Halewis Ansicht das Karäertum im Sadduzäismus wurzelt, obwohl er sich des Unterschiedes zwischen beiden Sekten klar bewußt ist, wie aus dem weiteren Konterte erhellt.

c) Dieselbe Ansicht teilt auch der Historiker Abraham Ibn-Daûd, der im ספר הקבלה von Anan berichtet: כי אחר חרבן הבית נדלדלו הצדוקים עד שעמד ענן וחזקם. Manche Kodd. haben zwar המינים statt הצדוקים; dies ändert aber an der Sache nichts, denn gemeint sind doch jedenfalls die sadduzäischen Ketzer, da sie schon vor der Tempelzerstörung existiert haben.

[1]) Die folgende Notiz ist als Ergänzung und Modifizierung von Note 17, zum großen Teile nach neuestens aufgefundenen Quellen, zu betrachten. A. H.

d) Abraham Ibn Esra nennt gewöhnlich die Karäer צדוקים, manchmal abwechselnd מינים.

e) Ebenso drückt sich Samuel Ibn G'ami aus[1]: ובקום שני זנבות האודים העשנים צדוק וביתוס שני תלמידי רשע גם החמס למטה רשעים וחשך ענן וערפל קדרותו הבא אחריהם תרבות אנשים חטאים גם הוא קם על בית מרעים (Pinsker II, 155; vgl ibid, I, 13). Auch in den arabisch abgefaßten Schlachtregeln, die wahrscheinlich demselben Autor angehören, heißt es: אלצדוקים ואלביתוסים ומן תבעהם והם האולאי אלדין יתסמון באסם קראיין (die Sadduzäer und Boethasäer und ihre Anhänger, d. h. diejenigen, welche mit dem Namen Karäer bezeichnet werden — Geigers jüdische Zeitschrift, I, 241).

f) Endlich schließt sich auch Maimonides dieser Ansicht an, indem er im Kommentar zu Abot (I, 3) ausdrücklich sagt: והיו לזה החכם שני תלמידים האחד צדוק ושם השני ביתוס . . . ויצאו מן הכלל . . . . . . והניחו התורה התחברה לאחד כת אחת ולחברו כת אחרת . . . . . . ומאז יצאו אלו הכתות, הרעות וקראום החכמים צדוקים וביתוסים ויקראו באלו הארצות ר"ל מצרים קראים ושמותם אצל החכמים צדוקים וביתוסים והם אשר התחילו לחשב על הקבלה.

Diese Zeugnisse aus der älteren jüdischen Literatur, die sich wohl vermehren lassen, sind keineswegs leicht hinwegzudeuten, wie es Rapoport tun will (bei Kaempf, Nichtandal. Poesie II., 240), dem übrigens nur ein Teil dieser Zeugnisse damals bekannt war[2]). Der einzige Punkt, worin Rapoport dort unbedingt recht hat, ist der Nachweis, daß in der Mischna Megilla (IV, 8) דרך הקראים eine späte Korrektur ist für das ursprüngliche דרך צדוקים. — Schon der Umstand, daß keine einzige ältere rabbinische Quelle dem Anan Selbständigkeit zuschreibt und, daß er immer als Restaurator des alten Sadduzäertums charakterisiert wird, verleiht den oben angeführten Zeugnissen besondere Kraft.

2.

Wenn wir von der rabbinischen Literatur zur karäischen übergehen, so finden wir, daß die ältesten Schriftsteller entweder ebenfalls deutlich ihre Sekte mit dem Sadduzäismus identifizieren, oder wenigstens diese Tatsache durchblicken lassen. Erst die Späteren, seit Saad Ibn-Mansur (Ende des XIII. Jahrh.), suchen die Identität beider Sekten zu leugnen in Anbetracht ihrer Verschiedenheit in der Dogmatik, was aber nichts beweist. — Die bekannten älteren Karäer, die davon handeln, sind:

α) Abu-Jusuph Ja'kub al-Kirkisani (schrieb im Jahre 937), der in seinem, neulich von uns edierten, Berichte über die jüdischen Sekten zuerst sagt: וצדוק הו אול מן כאשף אלרבאנין ואטֿהר אלכֿלאף עליהם ואטלע שיא מן אלחק („Zadduk war der erste, welcher die Rabbaniten entlarvte, Widerspruch gegen sie äußerte und einen Teil der Wahrheit aufklärte"); und weiter von Anan heißt es bei ihm: והו אול מן בין גֿמלה̈ מן אלחק פי אלפראיץ̇ („er war der erste, der die ganze Wahrheit in betreff der Gesetze erklärte"). Demnach ist das Verhältnis zwischen den beiden Sekten wie das eines Teiles zum Ganzen.

αα) Abu-Jakub Jusuf al-Bassir (יוסף הרואה) hat im כתאב אלאסתבצאר folgenden Passus (Ms. Petersb.) לאנה לא שבהה̈ פי אנה הו

1) [Vgl. jetzt Jubelschrift für Graetz, Breslau 1887, hebr. Abtlg., S. 13.]

2) [Vgl. auch die Ausführungen von Poznański in RÉJ. XLV, S. 169ff., und besonders S. 173.]

אלמתחר ללכלאף ואלמתטאהר בה מן בעד עלו כלמה אלחכמים וקתל מן כאלפהא מע כון אלכלאף חאצלא פי בית שני פיד אלרבאנין גלבת והם אלמערופין באלפרושים ויד אלקראיין צעפת והם אלמערופין באלצדוקיה. („Es ist kein Zweifel, daß er [Anan] kühn im Widerspruch und unerschrocken offen auftrat, nachdem die Ansichten der Weisen [Rabbinen] hoch gestiegen und ihre Gegner vernichtet waren, trotzdem die Zwistigkeiten während des zweiten Tempels existierten, deren Folge war, daß die Rabbaniten, welche Pharisäer hießen, die Oberhand gewannen und die Karäer, welche dann Sadduzäer genannt waren, abgeschwächt wurden").

β) Jakob ben Rëuben im ס' העשר zum Pentateuch (bei Pinsker II, S. 84) sagt: דע כי אם שהיה החלוף הווה בבית שני ויד הרבנים מנצחת והם הידועים בפרושים ויד הקראים נתחלשה והם הידועים צדוקים. Dieser Autor kompilierte bloß aus älteren karäischen Autoritäten, zumeist aus Jephet ben Ali; ob dieser Passus ebenfalls letzterem oder dem al-Bassir entnommen ist, kann jetzt nicht entschieden werden.

γ) Der Verfasser des חלוק הקראים והרבנים schreibt: וראשונים אנחנו מהם [מן הרבנים] וממנו היו נרמזין ירושלמין ושמותין וצדוקיין וביתוסין (Pinsker II, 101), und (p. 104) ומה שאמר ..... מתרבות צדוק וביתוס מגיד כי דתם קדמונית היתה עמהם ובעלי תועה מחרפתם ובשתם אמרו כי דת צדוק וביתוס היא, וכי צדוק וביתוס מראשי חכמיהם היו ... הנה נודע כי לא מקנאת עצמו עשאו כי אם מקנאת דתו, אף אמרו לנו ומה התועה אשר תעו צדוק וביתוס בתורה אם כן למה לא נדיתם אותם usw. Von zweierlei Sadduzäern, von denen Mordechaï ben Nissan fabelt (nach Epiphanius bei de Rossi im מאור עינים), wissen die älteren Karäer, wie überhaupt die ältere jüdische Literatur, nichts.

δ) Sahl Abu'l-Sari dagegen erwähnt die Sadduzäer nicht ausdrücklich, behauptet aber, daß die Vorfahren der Karäer im Geheimen nach der wahren jüdischen Lehre lebten: בלעדי מעט בהם יראו את ה' ועשו מצותיו בסתר usw. וגם אחרי חתימת החזון ונביא קשתה יד המנהיגים ותלמידי התורה והעושים כדברי הנביאים לא יכלו לעמוד לפניהם והיו עושים המצות בסתר. Auch sprechen er und andere karäische Schriftsteller von Märtyrern und Verfolgten (נאנקים und נאנחים) in den alten Zeiten, was wiederum andere in die vorananitische Zeit setzen.

ε) Auch Jehuda Hadassi in einer beiläufigen Erwähnung der Sadduzäer stellt sich unbedingt auf ihre Seite gegen die Pharisäer, indem er von Jesus sagt: יודעי תורה בני מקרא אומרים כי ישו איש מתוקן וחכם וצדיק בדברים בתחלה היה לפני ישרים, ומדרך צדוקים וביתוסים היה בלבו לגמרים (= לגמרי), ואסר גם הגירוש מאשה כמו שאמרו צדוקים, כתרוהו בני בירב על כי היה מחליף דבריהם והרגוהו והלך לו, וכאשר הרגו כמה צדיקים מוכיחים על דבריהם בשמתא ובנדוי ונהרג בתוכחת מללו usw. (Eschkol ha-Kopher, Alphabet 99, Buchstabe Jod und Kaf nach der hiesigen Handschrift, vgl. unser: Altjüdische Denkmäler aus der Krim S. 212, Anm. 2.)

3.

Abgesehen von allen diesen Zeugnissen, deren historischer Wert doch keineswegs gering anzuschlagen ist, ist auch die Übereinstimmung beider Sekten in mehreren gesetzlichen Punkten, wie dies namentlich von Geiger mehrfach hervorgehoben worden ist, unmöglich anders als durch Entlehnung der späteren

Sekte (Karäer) von der älteren (Sadduzäer) zu erklären, denn von einem bloßen Zufalle kann bei einem solchen mehrfachen Zusammentreffen nicht die Rede sein. Auch die Annahme Rapoports und des seligen P. F. Frankl nach ihm, die Karäer hätten aus dem Talmud die sadduzäischen Differenzpunkte mit den Pharisäern hervorgesucht und aus Opposition angenommen, ist für das ältere Stadium des Karäismus, wo von einem aus talmudischen Quellen zusammengelesenen und fabrizierten Stammbaume und anderen Kontrafaktionen noch keine Spuren vorhanden sind, ganz unwahrscheinlich. Zudem findet die Übereinstimmung auch mit solchen sadduzäischen Lehrmeinungen statt, die nicht aus dem Talmud, sondern aus Josephus und anderen Quellen uns bekannt sind, oder erst durch historische und logische Beweise erschlossen werden. Auch brauchen wir gar nicht zu einer solchen fernliegenden Vermutung Zuflucht zu nehmen, wie dies unten nachgewiesen werden wird. Es lag auch offenbar im Interesse des Häresiarchen und seiner Lehre, an eine alte Autorität anzuknüpfen, und zwar an eine solche, deren Losung er auch auf sein Banner schrieb, nämlich: das Festhalten an dem geschriebenen Worte der Schrift und die Mißachtung der traditionellen Institutionen, da auch von den Sadduzäern dieses Prinzip vorausgesetzt wird, wie das דבר שהצדוקים מודים בו zeigt (vgl. auch die Definition des Sadduzäismus bei Makrizi p. 105, der aus einer karäischen Quelle schöpfte), wenn auch weder die letzteren, noch Anan und seine Nachfolger dieses Prinzip konsequent durchzuführen imstande waren. Oben wurde schon bemerkt, daß die Annahme, Anan habe die sadduzäischen Lehrmeinungen aus dem Talmud hervorgesucht und zusammengestellt, unzulässig ist. Es mußte also eine andere Quelle für die Ansichten der Sadduzäer gegeben haben. Wir haben neulich wirklich zwei karäische Zeugnisse von der Existenz einer dem Zaddok zugeschriebenen Schrift noch im 10. Jahrhundert aufgefunden: Ja'kub Kirkisani, der im Jahre 937 sein כתאב אלאנואר schrieb, sagt nämlich über Zaddok (als Fortsetzung des oben angeführten Satzes) ודון [צדוק] כתאבא אכתר פיה מן טלב אלרבאנין ואלטען עליהם גיר אנה לם יקם עלי שי ממא קאלה דלילא ואנמא קאל דלך עלי גהה אלכבר אלא פי שי ואחד והו תחרימה לאבנה אלאך ואבנה אלאכת פאנה אסתדל עלי דלך בקיאסהמא עלי אלעמה ואלכאלה. (Zaddok verfaßte eine Schrift, worin er die Rabbaniten sehr schmähte und viele Einwürfe gegen sie erhob; nur brachte er für seine Behauptungen keine Beweise bei, sondern trug alles in Form einer Erzählung (oder: einer Tradition) vor, nur in einem Falle zog er einen Beweis heran, nämlich beim Verbote der Nichte, bei welcher Gelegenheit er sich des Analogieschlusses von der Tante und Base bediente). — Das zweite Zitat befindet sich in einem arabischen Kommentare zum Exodus, der handschriftlich in der St. Petersburger kaiserlichen öffentlichen Bibliothek vorhanden ist, und entweder Sahl ben Mazliach (schrieb um 950—960) oder einen andern Karäer des 10. Jahrhunderts zum Verfasser hat. (Siehe meine Studien und Mitteilungen V, S. 225. Die Originalquelle war wahrscheinlich die Streitschrift des Karäers בן משיח gegen Saadia; vgl. Pinsker II, 95.) Da heißt es: פקד כאן אלקדמא יטלבו אלהלאל פיקול [סעיד אלפיומי] כאן אלסבב פי טלבהם דלך מן גהה צדוק וביתוס, ומערוף בין אלנאס כתב אלצדוקיה וליס פיהא שי ממא דכרה הדא אלרגל, ודלך אנה פי כתב צדוק אשיא אנכרהא עלי אלרבאנין פי בית שני פי אלקראבין וגירהא ומא סמע פי כתאבה חרף ואחד ממא דכרה אלפיומי. („Die Alten pflegten den Neumond aufzusuchen [zur Bestimmung der Feiertage], in bezug

worauf Saadia behauptet, daß dies infolge [der Opposition] des Zadok und des Boethos geschehen sei; indessen die Schriften der Sadduzäer sind allgemein bekannt, und man findet in ihnen nichts von dem, was er vorbringt, denn die Schriften Zadoks sprechen wohl von dessen Streitigkeiten mit den Rabbaniten zur Zeit des zweiten Tempels über Opfer und andere Dinge, nicht aber ist da eine einzige Silbe zu finden über den Punkt, dessen Saadia gedenkt").

Da diese Zeugnisse als polemische Argumente gegen den Rabbanismus gebraucht werden, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß die ganze Sache mit der Zadokschen Schrift (oder den Schriften) rein erfunden sein soll, da doch die Gegner mit einem einfachen ניתי ספר ונחזי die Karäer entwaffnen konnten. Am wenigsten ist eine einfache Erfindung von seiten Kirkisanis, nach dem ganzen Charakter seiner literarischen Tätigkeit zu urteilen, anzunehmen. Viel eher wird sich die Sache so gestaltet haben, daß die schwachen Überreste der Sadduzäer, welche nach der Zerstörung Jerusalems im Geheimen hinsiechten (worauf mehrere rabbinische und karäische Berichte hinweisen), zur Zeit der großen Sektenbewegung im Orient überhaupt und im Judentume insbesondere (7. bis 8. Jahrhundert) sich ebenfalls aufrafften und mit einer polemischen Schrift (oder mit Schriften) gegen ihre alten pharisäischen Gegner hervortraten, welche Schrift entweder noch dem Altertume angehört hatte, oder nach alten Traditionen neu abgefaßt, jedenfalls aber dem Stifter des Sadduzäismus zugeschrieben wurde. [Diese Schrift diente denn auch den ersten Karäern als Quelle für die sadduzäischen Meinungen, welche sie sich angeeignet haben, wie auch als Waffe gegen den Rabbanismus.

4.

Das Fundament also und die Grundzüge des neuen Schisma, insofern es von der Mutterreligion abwich, gewährte der Sadduzäismus; aber auch andere jüdische Sekten lieferten Materialien zum Aufbau des Karäertums. Die uns jetzt bekannten waren: die Isuniten oder Isawiten (arabisch עיסויה̈, עיסוניה̈) und die Judghaniten (יודגאניה̈). Der Stifter der ersten war אבו עיסי עובדיה, der 60 bis 70 Jahre vor Anan aufgetreten war. Obwohl von niedriger Herkunft und ganz unwissend — er war Schneider und verstand weder zu lesen noch zu schreiben — soll er dennoch mehrere Schriften veröffentlicht haben, was von seinen Anhängern als Wunder betrachtet wurde, und, nach dem Beispiele der damaligen mohammedanischen Sektenführer, vereinigte er mit geistlichen Funktionen auch politische Tätigkeit, indem er sich als Propheten und Messias ausgab, der persönlich von Gott den Auftrag erhalten habe, die jüdische Nation aus dem Exil zu befreien und ihre politische Selbständigkeit herzustellen. Er wollte sein Ziel mit den Waffen in der Hand erkämpfen, indem er an der Spitze eines Heeres von 10000 Gläubigen die Muhammedaner (wie es scheint in Ispahan) zur Schlacht herausforderte, wurde aber besiegt und erschlagen. Seine Parteigänger behaupteten aber, daß er nicht erschlagen, sondern in einer Höhle verborgen lebe, [um nochmals zu erscheinen und seine göttliche Mission zu vollziehen. Sein Anhang, der sehr zahlreich war, ist, wie es scheint, ganz im Karäertum aufgegangen, da Anan den Isawiten Konzessionen machte und so manches von ihren Lehrmeinungen in sein System aufnahm, unter anderem

wahrscheinlich auch das Sadduzäertum als Religionsquelle und als Waffe gegen den Rabbanismus zu benutzen. In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts waren nur noch etwa 20 Personen von den Isawiten in Damaskus übrig. — Von ihrem Religionssystem ist nur wenig bekannt; jedoch wissen wir, daß, obwohl Abu Isa die Rabbinen sehr hochschätzte und sie mit den Propheten zu vergleichen pflegte, er dennoch manche Gesetzesbestimmungen den Sadduzäern entlehnte. Auch erkannte er die volle Berechtigung des Christentums für die christlichen Nationen und des Islams für die muhammedanischen Nationen an und empfahl sogar den Seinigen die Lektüre des Evangeliums und des Korans nebst ihren Kommentaren. Auch verbot er den Gebrauch des Fleisches und des Weines, solange Israel sich im Exile befinde. Alles dieses, wie auch die mildere Auffassung vom Islam, wurde auch von Anan anerkannt; wahrscheinlich nahm er auch (wie Schahrastani I, 167 und Makrizi p. 108 berichten) die Person Jesu (aber nicht das Christentum) in Schutz, da Jesus doch auch im Koran als Prophet angesehen wird. Vom Fleische gestattete er bloß Geflügel, mit Ausnahme der Hühner, und den Hirsch.

Die Sekte der Judghaniten verdankte ihre Entstehung einem gewissen Judghan, der vielleicht Jehuda geheißen und von seiner Partei mit dem Titel אלראעי (der Hirt, nicht אלדאעי, der Rufer, Missionär) belegt wurde. Er blühte 30—40 Jahre vor Anan. Er war Schüler des Abu-Isa und ging in seinen Fußstapfen, indem er sich ebenfalls als Propheten und Messias ausgab, wahrscheinlich als gesetzlicher Nachfolger seines Lehrers. Seine Anhänger glaubten gleichfalls, daß er nochmals erscheinen und seine Mission vollziehen werde. Nach Anans Auftreten verschwand allmählich auch diese Sekte, und im 10. Jahrhundert lebten die letzten dieser Sektierer in Ispahan. — Die Gesetzeslehre dieses Judghan war zumeist ähnlich der seines Lehrers; auch er verbot den Genuß des Weines und des Fleisches. Außerdem befahl er eifriges Beten und Fasten, was in der ersten Epoche des Karäertums auch beobachtet wurde (s. unten). In betreff des Sabbats und der Feiertage aber behauptete Judghan rationalistisch, daß sie nur für Palästina zur Zeit des Tempels obligatorisch waren, nachher aber die Gesetzeskraft verloren hätten und als bloßes Andenken zu betrachten seien. Auch diese ketzerische Meinung, welche spätere Karäer perhorreszierten, teilten mehrere Karäer noch im 10. Jahrhunderte.

5.

Außer den Entlehnungen von den genannten Sekten ließen Anan und die älteren Karäer auch viele rabbinische Gesetze und Institutionen bestehen, zumeist aber mit großer oder geringer Änderung. So z. B. befahl Anan das Gebet in einem besonders dazu bestimmten Lokal zu verrichten, das aber nicht Synagoge, sondern Hof (חצר) von ihm benannt wurde, vielleicht auf I. Könige 8, 64 sich berufend, wo nach dem Gebete Salomos קדש המלך את תוך החצר steht; statt des rabbinischen Schaltmonats אדר führte er שבט ein; das ungesäuerte Brot, welches die Rabbaniten zwar einfach, ohne Gewürze, aber aus jeder beliebigen Getreideart zu verfertigen erlauben, mußte nach Anan unbedingt aus Gerste bereitet werden; die im Talmud bei der Kinderbeschneidung erwähnten Kompresse und Pflaster (zum Stillen des Blutes) verwandelte er in ein unabänderliches Gesetz, ohne dessen Beobachtung die Beschneidung ungiltig sei, auch müßte letztere schlechterdings mit der

Schere vollzogen werden; den rabbinischen Esther-Fasttag übertrug er vom 13. Adar auf den 14. und 15. dieses Monats, d. h. auf die Purim-Feiertage; statt des einmaligen Zitierens des שיר של יום beim Morgengebete, ordnete Anan noch ein zweites שיר beim Abendgebete an; der rabbinische Gebrauch der Rezitierung der davidischen Psalmen beim Gebete veranlaßte ihn, dieselben ausschließlich zum Gebete zu verwenden und alle anderen Gebetstücke und liturgische Hymnen zu verwerfen.

Eine andere Kategorie karäischer Gesetze entnahmen Anan und seine Anhänger aus rabbinischen Lehrmeinungen, die zwar im Talmud als Aussagen einzelner angeführt, aber nicht als Gesetzesnorm anerkannt werden. So z. B. fordern die Karäer, daß bei der Schlachtung des Viehes nicht bloß zwei Gefäße, wie die rabbinische Gesetzesnorm verlangt, sondern vier durchgeschnitten werden müssen, übereinstimmend mit der Meinung des R. Jehuda bar Ilaï (Mischna Chullin II, 1; vgl. Berachot f. 22); den Fasttag zum Andenken an die Zerstörung Jerusalems übertrugen die Karäer vom 9. Ab auf den 10., offenbar nach einem Ausspruche R. Jochanans: אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי (Ta'anit f. 29); Anan verbot den Koitus am Tage nach einer im Talmud (Schabbat f. 86) erwähnten frommen Sitte; die Pubertät der Knaben in betreff der Religionspflichten nahm Anan teils vom fünfjährigen, teils vom zwanzigjährigen Alter an, letzteres wohl nach dem talmudischen Ausspruche: בר כ׳ ליענשיך; die Heilung durch Ärzte verbot Anan, damit man sich ausschließlich auf die göttliche Hilfe verlasse —, wohl nach der talmudischen Tradition (Berachot f. 10; Pesachim f. 56), welche diese Ansicht dem König Ezechias zuschreibt, während jedoch der Talmud ausdrücklich ärztliche Hilfe zu gebrauchen erlaubt (Berachot f. 60); den rabbinischen Gebrauch der Wortanalogie (גזרה שוה) und der Sachanalogie (היקש) erweiterte Anan bis zur Verzerrung dieser nomokanonischen Regeln. Besonders trat sein Mißbrauch dieser Regeln hervor in dem Eheverbote bei verschiedenen Verwandtschaftsgraden, und Anan ist der Stammvater der nachher auch bei den Karäern so verrufenen Ausdehner jenes Verbotes (בעלי הרכוב), wie unten aus den Auszügen aus Anans ספר המצות ersichtlich ist.

Endlich kam eine Kategorie von Gesetzen und Ritualien hinzu, die Anan, wie es scheint, selbständig aus dem Bibelworte deduzierte oder als Meinungen früherer Sektierer durch das Bibelwort zu stützen suchte. Übrigens können wir jetzt bloß bei einem Teile davon nachweisen, auf welche Bibelstellen der Stifter des Karäismus und seine nächsten Anhänger sich stützten, bei einem großen Teile sind uns jetzt die biblischen Beweisstellen unbekannt, daher erscheinen jetzt viele ananitische Gesetze und Institutionen als rein willkürlich und aus der Luft gegriffen. So z. B. legte Anan die Pflicht auf, nicht nur von Gewächsen, sondern auch von Metallen und Mineralien den Zehnten zu geben, gestützt auf den biblischen Ausdruck וכל מעשר הארץ (Levit. 27, 30), was nach seiner Meinung alle Produkte des Erdbodens bedeute (vgl. Studien und Mitteilungen III, 44, Anm. 119)[1]); das Verbot des Koitus am Sabbate entnahm er den Sadduzäern, die es auf Grund des לא תעשה כל מלאכה untersagten, Anan suchte aber es noch durch den Vers בחריש ובקציר תשבות zu begründen. Die oben angeführte Bestimmung, wonach das ungesäuerte Brot ausschließlich aus Gerste zubereitet werden müsse, ist auf seine Be-

[1]) [Vgl. jetzt RÉJ. XLV, S. 193.]

nennung לחם עני (Deuteron. 16, 3) gegründet, da die Armen zur Zeit Anans Gerstenbrot zu gebrauchen pflegten; das Verbot des Tragens am Sabbate, welches im Buche Jirmeja (17, 21) mit den Worten ולא תשאו משא ביום השבת ausgedrückt wird, beschränkte Anan auf Lasten, die auf den Schultern getragen werden müssen, indem er sich auf eine Wortanalogie (גזרה שוה) mit dem Ausdrucke בכתף ישאו (Numeri 7, 9) berief [אין משא אלא בכתף דכתיב בכתף ישאו], ohne zu bedenken, daß man mit demselben Rechte das Tragen auf der Brust (nach Analogie des ונשא אהרן על לבו, Exod. 28, 29—30), auf der Stirn (nach Analogie des ונשא על מצחו ibid, 28, 38) oder im Schoße (שאהו בחיקך Num. 11, 12), als allein verboten erklären könnte; das Verbot des Lichtbrennens am Freitag Abend, auch schon des Freitag bei Tage angezündeten Lichtes, übernahm Anan unter anderem von den Sadduzäern, jedoch suchte er dieses Verbot aus dem Bibelworte neu zu begründen und zwar durch die künstliche Erweiterung der Regel der Wortanalogie bis zur Buchstabenanalogie, indem er לא תבערו אש (Exod. 35, 3) deshalb לא תעשה כל מלאכה (ibid. 20, 10) gleichstellte, weil der Buchstabe ת in beiden Stellen sich befindet (in תבערו und in תעשה). Aber das heißt wahrlich, jene Regel, welche die Rabbinen sehr behutsam und nur in tradierten Fällen anzuwenden pflegen (אין אדם דן גזרה שוה מעצמו אלא אם כן קבלה מרבו) ad absurdum treiben, da der Servilbuchstabe ת in den meisten mosaischen Gesetzen, Geboten und Verboten, sich vorfindet, und sie nach Anan alle miteinander verglichen werden müßten! Das Verbot, krankes Vieh zu schlachten, gründet Anan auf den Ausdruck וכי ימות מן הבהמה (Levit. 11, 39), der sich auf gefährlich krankes Vieh, das geschlachtet wird, beziehe und zwar deshalb, weil es ימות (masculinum) heißt, womit auf den Schlachtenden als auf eine Mannesperson hingewiesen werde, während das ה am Anfange des Wortes הבהמה anzeige, daß das Vieh, ehe es acht Tage alt wird, weder zum Essen erlaubt sei, noch verunreinige, was offenbar sich auf die rabbinische Regel des Buchstabenwechsels von ה und ח stützt. Die Deutung des ההרים (Jecheskel 15, 6, 15) als schwangere Frauen veranlaßte ihn, den Koitus mit letzteren in den ersten drei Monaten zu verbieten[1]). Zu Ananschen Gesetzen von unbekannter Herkunft gehören: Die Verpflichtung, 70 Tage nacheinander, vom 13. Nisan bis zum 23. Siwan zu fasten [im Eschkol von Hadassi, Alphabet 246, Buchstabe ר, und im Aderet von Baschjatschi wird sie sehr schwach begründet], wie auch das Fasten am 7. jedes Monats; die Beschneidung[2]) eines Erwachsenen ausschließlich am 11. Tage des Monates zu vollziehen[3]), die Aufnahme eines Proselyten ins Judentum ist nur am 8. des Monates gestattet[4]), mehr als einmal in 24 Stunden ist der Koitus verboten; die levitische Unreinheit ist auf das Wasser unanwendbar (wahrscheinlich weil dasselbe doch als Reinigungsmittel gebraucht wird); das Reinigungsbad eines levitisch Unreinen muß in einem Gefäße genommen werden usw. (4).

[1]) [So berichtet Juda ibn Bal'âm in seinem handschriftlichen Ezechielkommentar, vgl. a. a. O. S. 193—194.]

[2]) [Dieselbe soll nach Anan nur mittels einer Schere vollzogen werden, mit Berufung auf Josua 5, 2, was jedoch alle anderen Karäer zurückweisen; vgl. a. a. O. S. 195 und Studien VIII, S. 83.]

[3]) [Vgl. a. a. O., S. 196, Anm. 2.]

[4]) [Vgl. Studien a. a. O., S. 80—81.]

6.

Aus diesen heterogensten Elementen hatte Anan sein Gesetzbuch, hebräisch ספר המצות und arabisch פדלכה = Summe[1]) genannt (mehr als ein Gesetzbuch läßt sich von Anan nicht nachweisen; über ein anderes Werk siehe unten) zusammengeflickt. Der Gaon Natronaï berichtet, Anan habe seinen Anhängern versprochen, ihnen einen eigenen Talmud anzufertigen (ואעשה לכם תלמוד משלי); es ist aber leicht einzusehen, daß, wenn auch darin die Sprache[2]) und die ganze Manier des Talmuds vorherrschen, es doch, im Ganzen genommen, eher als Parodie des Talmuds betrachtet werden muß. Es ist demnach kein Wunder, daß das Werk auch bei den karäischen Gegnern des Rabbanismus sehr bald an Achtung verlor und einen üblen Ruf bekam, bis es auch von Karäern ganz vergessen wurde. Eine der Hauptstützen des Karäertums Daniel Kumisi[3]), der anfangs zu Anans Bewunderern zählte und ihn ראש המשכילים (Haupt der Weisen) zu betiteln pflegte, fand sich nachher so enttäuscht, daß er ihn nunmehr ראש הכסילים (Haupt der Dummköpfe) nannte.

Was die Dogmatik anbelangt, so hat Anan, wie es scheint, die des Rabbanismus angenommen, da schon die vorangehenden Sekten gegen dieselbe nichts einzuwenden hatten. Höchstwahrscheinlich hatten schon die Überreste der alten Sadduzäer, dem Beispiele der Samaritaner folgend, ihre Opposition gegen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung und den Messias — eine Opposition, welche nach der Entstehung und Ausbreitung des Christentums und des Islam, mit denen die Sektierer mehr oder weniger zu liebäugeln pflegten, nicht mehr aufrecht gehalten werden konnte — ganz aufgegeben. Eine unverbürgte Nachricht lautet, daß Anan an die Seelenwanderung (אלתנאסך) geglaubt habe, ja, er soll sogar eine besondere Schrift zur Verteidigung dieses Glaubens verfaßt haben. Jedenfalls hielten mehrere seiner Anhänger an diesem Glauben fest. Anderseits berichtet Saadia, daß er den biblischen Ausspruch „das Blut ist die Seele" buchstäblich genommen habe (Kitâb-al-Amanât, Anf. der VI. Abteilung, ed. Landauer, p. 190—191). Auf welche Weise Anan diese zwei sich widersprechenden Ansichten auszugleichen suchte, ist jetzt nicht bekannt. Ebensowenig können wir jetzt ermitteln, ob die große Wichtigkeit, welche die Karäer dem Schlachten des Viehes beilegen, indem sie von dem Vollzieher dieses einfachen Aktes, im Gegensatz zum talmudischen הכל שוחטין, eine streng dogmatische profession de foi fordern, von dem ananitischen Glauben

[1]) Möglicherweise wurde mit letzterer Benennung die Aufzählung der Gesetze nach Art der תרי"ג מצות in den הלכות גדולות des Zeitgenossen Anans, Jehudaï Gaon, bezeichnet.

[2]) Die erhaltenen Bruchstücke aus dem Ananschen Werke sind alle im talmudischen hebräisch-aramäischen Idiom abgefaßt, wobei jedoch manche Eigentümlichkeiten vorkommen; so z. B. gebraucht er immer für die dritte pers. sing. אמא statt אמר (nach dem Beispiele des talmudischen תימא, אימא), für הכי נמי gebraucht er zuerst הם הכי (über den späteren Gebrauch bei den Gaonen und in Spanien vgl. meine Studien und Mitteilungen, IV, S. 353, wo außer Anan noch Samuel Ibn-Nagdila im Trostschreiben an Chananel zuzufügen ist).

[3]) [Vgl. über ihn oben S. 269, Anm. 3.]

an die Metempsychose oder von der strengen sadduzäischen Praxis beim Schlachten oder von diesen beiden Momenten zusammen abhängig ist.

Das oben Auseinandergesetzte glauben wir folgendermaßen resümieren zu können. Das älteste Karäertum besteht aus folgenden Bestandteilen:

1. Aus rabbanitischen Elementen, die entweder unverändert oder mit manchen Änderungen und Modifikationen aufgenommen wurden.

2. Andererseits aber waren die rabbanitischen Gesetzesbestimmungen die Veranlassung zu entgegengesetzten Bestimmungen karäischerseits, und zwar aus gemachter Opposition.

3. Mehreres entnahm Anan den alten Sadduzäern, deren Überbleibsel wahrscheinlich bis zu seiner Zeit existierten und vom Karäismus absorbiert wurden; jedenfalls waren damals besondere Schriften im Umlauf, die den alten Sadduzäern und dem Stifter ihrer Sekte zugeschrieben wurden und als Quelle für das karäische Lehrsystem dienten.

4. Ferner kommen noch hinzu manche Elemente von neueren Sekten, die am Schlusse des 7. und im 8. Jahrhundert, einige Jahrzehnte vor Anan, sich ausbreiteten, nämlich von Isawiten und Judghaniten, Sekten, die wiederum selbst vom Karäertum absorbiert wurden.

5. Endlich sind auch von Anan mehrere Ritualvorschriften auf Grund buchstäblicher Auffassung oder eigentümlicher Deutung der biblischen Worte neu geschaffen worden, um gleichsam die Benennung Karäer zu rechtfertigen.

Die weitere Gestaltung und Ausbildung des Karäertums in der nachananschen Zeit hoffen wir in einer anderen Notiz darzustellen.

Anmerkungen und Textbelege.

1. Ein ספר גזרתא der Sadduzäer, welches ihnen als Kodex der jüdischen Gesetze galt, wird schon im Fastenkalender erwähnt (מגילת תענית Kap. 4).

2. Schahrastanis Bericht über Abu-Isa wird bedeutend ergänzt und modifiziert durch die Nachrichten des Abu-Jusuf Ja'kub Alkirkisani (schrieb im Jahre 937 n. Chr.), der seinerseits aus den Schriften des David ben Merwan Almukammis und dem כתאב אלמקאלאת eines mohammedanischen Freidenkers Abu-Isa Alwarrâk schöpfte, in welch letzterer Schrift ebenfalls über jüdische Sekten berichtet wurde. Diese Schrift benutzte auch der bekannte Schriftsteller Albiruni, so oft er über jüdische Sekten spricht. (S. The chronology of ancient nations, an engl. version of the arab. text of Athar-al-Bakija of Albirûni, transl. by Ed. Sachau, London 1879, p. 270, 278, 279, 431). Kirkisanis Bericht in der ersten Abteilung seines כתאב אלאנואר ואלמראקב, von welchem bedeutende Fragmente hier und einige Teile im Brit. Museum sich befinden, lautet wie folgt:
וטהר בעד מן דכרנאה עבדיה והו אלמערוף באבי עיסי אלאצפהאני אדעא אלנבוה. וכאן טהורה פי איאם עבד אלמלך בן מרון. ודכרו אנה ראם אלכרוג עלי אלסלטאן ואתבעה קום וצאר מעה גיש וחורב וקתל וקום מן אצחאבה יזעמון אנה לם יקתל ואנמא דכל פי כרק מן אלגבל ולם יערף לה כבר. ומעגזתה ענד אצחאבה באנהם יזעמון אנה כאן רגלא כאיטא

וכאן פימא יזעמו אמיא לא יכתב ולא יקרא. פאטהר כתבא ומצאחפא מן גיר אן יעלמה אחד ובדמשק גמאעה מן אצחאבה יערפון באלעיסוניה (Kap. 2 der ersten Abteilung.) Das 11. Kapitel derselben Abteilung lautet: אלבאב אלחאדי עשר. פי חכאיה קיל אבי עיסי והו עבדיה אלאצפהאני קד אכברנא פימא תקדם אן אבא עיסי אדעא אלנבוה ואן מעגזתה כאנת ענד אצחאבה אנה כאן אמיא לא יכתב ולא יקרא ואנה אטהר כתבא ומצאחפא ואן הדא לא יכון אלא בנבוה. פאמא מדאהבה ואקאוילה פאנה חרם אלטלאק כמא חרמתה אלצדוקיה ואלנצארי. ואוגב סבע צלואת פי כל יום דהב פי דלך אלי קול דוד שבע ביום הללתיך. וחרם אללחם ואלשראב לא מן אלכתאב בל באנה זעם אן אללה אמרה בדלך באלנבוה ושיד אמר אלרבאנין ופכמהם גדא חתי געלהם פי שביה במרתבה אלאנביא. וזעם אן אללה קאל לה אן יצלי בשמונה עשרה וקרית שמע עלי מא קאל אלרבאניון. ואנמא פעל דלך ליסתמיל בה קלוב אלעואם ואלגגאעה ולדלך צאר אלרבאניון ואלגמאעה לא יבעדון אלעיסוניה ולא ירונהם באלעין אלתי ירון בהא אלעאנניה ואלקראיין. ולקד סאלת יעקוב אבן אפרים אלשאמי פקלת לה לם קרבתם אלעיסוניה וזוגתמוהם והם עלי מא תעלמה מן אנהם ינחלון אלנבוה לגיר אהלהא. פקאל לאנהם לם יכאלפונא פי אלאעיאד. פדל קולה הדא עלי אן אטהאר אלכפר ענד אלקום אצלה מן אטהאר אלכלאף פי אלעיד אלדי אבתדעוה הם. ואקר אבו עיסי בנבוה עיסי בן מרים ובנבוה צאחב אלמסלמין. וזעם אן כל ואחד מנהמא מבעות אלי קומה ואמר בקראה אלאנגיל ואלקראן ומערפה תפסירהמא וזעם אן אלמסלמין ואלנצארי קד תעבד כל אמה מנהמא במא פי ידהא כמא תעבד אליהוד במא פי אידהם. ואלדי המלה עלי אלאקראר להדין אלנפסין באלנבוה ציאנה לאמרה וחיאטה לכברה ולמא אדעאה מן אלנבוה. וכדלך לו כדב הולא ולם יקרר להמא לכאן אלנאס אלי תכדיבה אסרע פכאן תצדיקה להדין רגא מנה אן יכון פי דלך תמאם לאמרה פכאב מא אמלה מן דלך ואנקטע רגאה. ונחן נבין פסאד דעואה פימא בעד.

Im achtzehnten Kapitel derselben heißt es:

ואמא אצחאב אבו עיסי אלאצפהאני פאן אלדי בקי מנהם בדמשק פקט שביה בעשרין נפסא.

Wir machen hier darauf aufmerksam, daß das Erscheinen Abu-Isas bis jetzt, nach Schahrastani, um mehr als ein halbes Jahrhundert zu spät angesetzt wurde. Dieser Heräsiarch trat nämlich nicht zur Zeit des letzten Omejaden und des zweiten Abbassiden Almanzur (754—775) auf, wie Schahrastani angibt, sondern zur Zeit des vierten Omejaden-Kalifen Abd-ul-Malik (685 bis 705), ca. 70—80 Jahre vor Anan. Dazu paßt auch besser die Zeitbestimmung Abu-Isas im Sendschreiben nach Jemen von Maimonides, wo es von diesem Pseudo-Messias heißt: Im Anfange der Ismaelitenherrschaft (בתחלת מלכות ישמעאל). Demnach war Anan nicht der Zeitgenosse des Abu-Isa, sondern sein Nachfolger und gewissermaßen sein Erbe, was uns so manches erklärt.

Kirkisanis Bericht über Judghan lautet wie folgt: וכאן בעד אבי עיסי יודגאן והו אלדי יסמוה אצחאבה ראעיא אי אנה ראעי אלאמה. ויקאל אנה כאן תלמידא לאבי עיסי עבדיה ואדעי איצא אלנבוה ותלאמידה יזעמון אנה אלמסיח. (ibid Kap. 2.) Das zwölfte Kapitel daselbst lautet: אלבאב אלתאני עשר פי חכאיה קול יודגאן והו אלראעי. אן יודגאן איצא אדעי אלנבוה ואצחאבה יזעמון אנה אלמסיח ואנה לם ימת והם יתוקעון רגועה. ואליודגאניה תחרם אללחם ואלשראב ויסתעמלון אלצלאה ואלצום כתירא. ויזעמון אן אלאסבאת ואלאעיאד סאקטה פי הדא אלעצר ואנמא הי דכר. וקד שארכהם פי הדא אלקול קום מן אלקראיין ונחן נדכר דלך פימא בעד. Und wirklich heißt es im Kap. 19 von den älteren Karäern in Baßra: וכאן פיהם איצא מן יזעם אן גמיע אלאעיאד סאקטה פי הדא אלעצר ואנמא הו דכר. Von den Judghaniten seiner Zeit sagt Kirkisani: ואמא אליודגאניה פמנהם נפר יסיר באצפהאן. Daß der Beinahme Judghans אלראעי, der Hirt der Nation, gleich der Benennung des Mose (רעיא מהימנא, רועה נאמן) war, erhellt aus der ironischen Benennung רועה גמליך (Kamelhirt oder der Hirt der Dummköpfe) bei Hadassi im Eschkol. Ebenso erwähnt auch Albiruni (Athar al-Bakija, S. 15; englische Übersetzung von Sachau, S. 18) den אלראעי neben Abu-Isa Al-Isfahani, welchen Titel natürlich Sachau (ibid. 372—373) damals nicht erklären konnte. Die Schreibung אלדאעי bei Schahrastani, der man bis jetzt gefolgt war, ist demnach ein leicht zu erklärender Schreibfehler, da die Verwechslung der Buchstaben ד und ר auch in arabischen Handschriften häufig vorkommt. Was seine Zeit anbetrifft, so gehörte, da er Schüler des Abu-Isa war, sein Auftreten sicher nicht in die nachananitische Epoche, wie man bisher annahm, sondern er war, gleich seinem Lehrer, der Vorgänger Anans, was übrigens Kirkisani ausdrücklich bezeugt: וכאן בעד יודגאן עאנאן ראס אלגלות.

4. Wir geben zuerst einige Stellen aus Anans Gesetzbuch wörtlich: a) Über das Verbot des Lichtbrennens am Sabbat[1]):

ואי אמרת דלאבעורי בשבתה הוא דאסיר אבל כי אבערניה מחולא שפיר דמי למשבקיה בשבתה כתב רחמנא לא תבערו אש וכתב לא תעשה כל מלאכה תרויהו אסרין הוו בתאו מה מלאכה דכתיב בה לא תעשה אף על גב דאתחיל בה מחולא מקמי דחילא שבתה בעי משבת ממלאכה אף על ביעורא דאש נמי דכתיב ביה לא תבערו אף על גב דביעורא מחולא מקמי דחילא שבתה בעי למכבא ומה מלאכה הם כי היכין דאסיר לך למעבד אנת הם הכין אסיר לך למעבד אחריני . . . . . . הילכך אסיר לן למשבק בין שרגא ובין כל נורא דביעורה בשבתה בכל דרתא דישראל.

b) Über das Zubereiten von Speisen von Freitag auf Sonnabend[2]).

את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו קאמא (= קא אמר) להו כי היכון דרגילתון למיפא כל יומא מאי דכלתון (= דאכלתון) צפרא ופנתא מיממא ובשילו מאי דכלתון לתרין יומי ולתרין לילותא מיממא ולהכי אפקיה

[1]) [Vgl. Studien und Mitteilungen VIII, S. 69, und ebendort Anm. ר״ג die Ergänzung der Lücke.]

[2]) [Ebendort, S. 71.]

למיפא לתרין זמנין ולבשולי לתרין זמני למיפא ולבשולי ממעלי שבתא מאי דהוה להון למעלי שבתא ולבי שמשי ולשבתא ולאפוקי שבתא כי היכין דלא לאצטריך אינש למיפא ולבשולי מאפוקי שבתא דלא לאפוקה לשבתא בסרהבנא (= מהרה) וחשביה לבשולא למיפא לאודעך דכי היכין דרפתא דגמרית ליה למיפיה ומסקת ליה מתנורא מיכולא אף בשולא נמי גמריה לבשוליה ואסקיה מנורא מיכולא ופרט במיפא ובשולי לאודעך דכי האי גונא הוא דאסיר למעבד בשבתא אבל כגון נקוטי ירקא ופסוקי אירוגא ותבורי אמגוזי שפיר דמי.

c) Über das Schlachten von krankem und jungem Vieh[1]):

וכי ימות מן חבהמה דאי שחיט לה לבהמה ב[עידן דקריבה ל]מות כנבלה היא ומשום הכי אמא (= אמר) ימות בלשון זכר לאודעך דלאו על בהמה דמיתא מימת קאים אלא על בהמה דשחטין לה בעידן מיתה קאים דבהמה בלשון נקבה אקריא דקא אמא זאת הבהמה אשר תאכלו והואיל דשחיטה זכר דשחיט משום הכי אמא ימות בלשון זכר ואמא הבהמה טפי ביה הא דעד דהויא בת תמניא יומא לא מטמיא ולאכילה נמי לא שריא ולא שרי לן למיכל אלא בהמה דלא מריעא.

d) Daß ein Knabe bis zum 7. Tage nach der Geburt und ein Mädchen bis 14 Tage levitisch verunreinigen:

וכי היכין דמאן דנגע בלידה [= ביולדת] או במאנה בשבעה ימי זכר ובארבעה עשר ימי נקבה צריך כבוס ורחיצה אף מאן דנגע בולד נמי או במאניה בשבעה ימי זכר ובארבעה עשר [ימי נקבה] צריך כבוס ורחיצה. אבל[2]) שלשים ושלשה ימי זכר וששים וששה ימי נקבה לא מטמא ולד בהדיה אמיה דבטמאה שבעה ובארביסר מטמא ולד בהדי אמיה כתב וטמאה שבעת ימים וטמאה שבועים אקדים טמאה לימים ובשלשים ושלשה וששים וששה אקדים ימים לישיבה אשניה לדבוריה מדיבורא קדמאה לאודעך דבשלושים ושלשה ימי דזכר ובששים וששה ימי דנקבה לא מטמא ולד בהדי אמיה. ובין הערבים דיום שביעי דזכר ובין הערבים דיום אר[בעה עשר] דנקבה מחורינן ליה מאניה דולד ומסחינן ליה במים ואף אמיה נמי מחורא מאניה וסחיא דכתיב עם אמו ואביו שבעה יומי זכר ובארבעה עשר יומי נקבה כנדה היא דכתיב וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא. וכתיב וטמאה שבועים כנדתה ונדה בין הערבים [דיום] שביעי דנדותה טהורא מאניה וסחיא.

e) Daß nur die geflissentliche Berührung eines unreinen Gegenstandes auch bei Kindern levitisch verunreinige:

וכל הנגע בם יטמא וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב כתב קרא וכל דאפילו קטנים דידעי [נפשיהו]. הנגע טפי ביה הי דמאן דלאו לכתחילה נגע במאנא לא מיטמי וטפי ביה הי בערב לאודעך דההוא דמיטמי בהנך מאני מיטמא עד דערבא שמשא.

f) Daß der Speichel eines Unreinen nur Männer, aber nicht Frauen verunreinige:

1) [Studien und Mitteilungen, S. 57—58 und Rabbinowitz, a. a. O. S. 505.]
2) [Ebendort, S. 64.]

[וכי ירק הזב בטהור] ופרט ברוקא בטהור לאודעך דרוקא דזב לא מטמי ליה אלא לאיש טהור דכתיב הכי בטהור וכתיב התם וטבל במים איש טהור אבל טמאות אחריניאתא דזב מטמי בהו אפילו נשים וכל היכא דכתיב בהו כל אפילו קטנים כל דידע נפשיה ומשום הכי פרט ברוקא בטהור.

g) Über verbotene Verwandtschaftsgrade:

§ 6 ואסיר[1]) ליה לזכר למינסב אשת בנה או אשת אחיה דאשת אביו כד ילדה כלתו ולד מן אביו ואשת בן כלתו כד ילדת כלתו ולד מן בנו ואשת בנו או אשת אחיו דבעל אמו כד ילדה אמיה ולד מניה ואשת בנו דבעל בתו כד ילדה בתו ולד מניה לדומיא [דדומיא .l] דבתה דאשת אביו ואחותה דגברי בנה ואחאה אנון ודומיא דבת כלתו בגברא בן כלתו הוא ודומיא דבתו ואחותו דבעל אמו בן בנו ואחיו אנון ודומיא דבת בעל בתו בגברי בן בעל בתו הוא והוא לכך (והילכך .l] אסירא נשותהון. ואסיר לה לנקבה לאינסובי לבעל בתה או לבעל אחותה דאשת אביה כד ילדה אשת אביה ולד מן אמיה ולבעל בת כלתה כד ילדה כלתה ולד מניה דדומיא דבנה ואחיה דאשת אביה בנשים ולבעל בת בעל בתה כד ילדה בתה ולד מניה בתה ואחותה אנון דדומיא דבן כלתה בנשים בת כלתה היא ודומיא דבנו ואחיו דבעל אמה בנשים בתו ואחותו אנון ודומיא דבן בעל בתה בנשים בת בעל בתה היא והילכך אסורין בעליהון.

§ 11. ואסיר[2]) ליה לזכר למינסב אשת בעל אחות אביו ואשת בעל אחות אמו וכל אחותהון דמן אבוהון בין מכשירא ובין מפסולא דדומיא אשת אחי אביו ואשת אחי אמו בגברי בעל אחות אביו ובעל אחות אמו אינון הילכך אסורין נשותהון. ואסיר לה לנקבה לאנסובי לבעל אשת אחי אביה ולבעל אשת אחי אמה ולמן כל אחיהון דמן אבוהון בין מכשירא ובין מפסולא ודומיא דבעל אחות אביה ובעל אחות אמה בנשים אשת אחי אביה ואשת אחי אמה אינון הילכך אסורין בעליהון ודתנא כתב אשת אחי אביו לטפויי בה אסור הלין קרובות וקרובין ולמיגמר מניה דכל עריות דדומייהו בגברי אסירין נשותהון דגברי ודומייהי בנשים אסירין בעליהון לנשים (דנשים .l) ולאגמורי דאשת אחי אביו כי דודתו (= כדודתו) היא. § 17 ואסיר[3]) ליה לזכר למינסב אשת בן אשתו ואשת בן בנה דאשתו ואשת בן בתה ובין (ומן .l) כל אחותהון בין דמן אב ובין דמן אם דדומיא דבת אשתו ובת בנה ובת בתה בגברי בן אשתו ובן בנה ובן בתה אינון והילכך אסירין נשותיהם. ואסיר לה לנקבה לאינסובי לבעל בת בעלה ולבעל בת בנו דבעלה ולבעל בת בתו ולמן כל אחיהון בין דמן אב ובין דמן אם דדומיא דבן בעלה ובן בנו ובן בתו בנשים בת בעלה ובת בנו ובת בתו אינון הילכך אסירין בעליהון ודתנא כתב בת אשתו לטפויי בה אסור הלין קרובות וקרובין.

h) Wenn ein Kinderloser zwei Frauen hinterläßt, so findet die Leviratsehe nicht statt:[4])

ואי מת ושביק תרתין נשי לא מיבמא ולא חדא מנהון דקא אמת אשת המת בלשון יחיד קא מגמר לן דאי תרתין נשי שביק לא מחיבן ביבום.

[1]) [Studien und Mitteilungen, S. 91—92.] [2]) [A. a. O. S. 94.]
[3]) [A. a. O. S. 96.] [4]) [A. a. O. S. 111.]

i) Die Ordnung der Leviratsehe und über das Gerichtswesen [1]):

ואי ההוא קרוב דחזי ליה ליבומי יהיב ליה רשותא בי דינא לקרוב דבתריה ומיבם דכתיב ויאמר הגואל לבעז קנה לך ואמא מקמי הכי ובעז עלה השער וישב שם והנה הגואל עבר .טוגו וקא אמא ובעז עלה השער לאודעך דלבית דין אזל וקא אמא ויקח עשרה אנשים מזקני העיר לאודעך דקמי דיני אמרו מיליהון וקא קרי להון אנשים דלאו בית דין הגדול הוה ואמא מזקני העיר וטפי כתב העיר ואי אמא מזקנים הוה סגי ליה אלא לאגמורך דלמילי קלילתא ממנין דיני בכל דוכתא דאית בהון ישראל והני מילי כי צריך מיזל לבית דינא כי בעז משקל רשותא מגואל אחרנא אבל לא צריך מישקל רשותא מגואל לא צריך בדינא אלא מכנף בי עשרה משום דכתיב עשרה אנשים, ואמא להון עדים אתם היום כי קניתי את כל אשר לפלוני בן פלוני וגם את פלונית אשת פלוני קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו עדים אתם היום ויאמרון ליה הנך עדים הכי יתן יי׳ את האשה הבאה אל ביתך כרחל ולאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל ועשה חיל במשפחתך וקרא שם בעירך ויהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן יי׳ לך מן הנערה הזאת והדר נסיב לה כי דכתיב ויאמר בעז לזקנים עדים אתם היום כי קניתי .טוגו

k) Über die Chalizaordnung [2]):

ומאן די לא צבי ליבומי יבמתו ולא איכא קרוב לבר מיניה ליבומה אזלא יבמתו לבית דינא וקרי ליה ושלפא ליה מסניה וירקא ליה באפיה והדר משתריא לאנסובי לכל דניחא לה דכתיב ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים אזלא יבמתו לבית דינא דמן סבי דאתרא דקא אמא ועלתה קא רזים דע״ל בית דינא קאים דכת׳ הכא ועלתה וכת׳ התם וקמת ועלית אל המקום מה האיך ועלית לבית דינא הוא אף היך ועלתה לבית דינא הוא אבל התם כת׳ ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט והכא כתיב אל הזקנים דהתם בזמן דאיכא בית המקדש קאים ואף הכא בזמן דלא איכא בית המקדש דשופט בארץ ישראל הוא דמוקמינן דכת׳ שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אבל הכא השערה ולא כתב שעריך ולא כתב שער העיר או שער מקומה קא רזים לך דכל היכא דאיכא נמי כינפא דישראל קבעינן בית דינא למידן מילי קלילתא כל מילי דלא אית בהון קטלא כי היכא דלא ניפק דין ישראל במוכות [l. ?במלכות] ובתיי [Wohl Hausbesitzer; so ist wahrscheinlich auch Studien und Mitteilungen IV, S. 175, § 554 zu übersetzen; vgl. auch den Kommentar des R' Chananael zu Pesachim f. 48b. וסבי ממנונן למדי [כלומר בני בתאי דינא מן דגמור דכתיב אל הזקנים טפי ביה הי בזקנים קא רזים לך דזקנים דגמירי קא אמא כי דכתיב אספה לי שבעים איש מזקני ישראל. ואמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל דאמרא קמי דיני הכי ודקא אמא לא אבה יבמי ולא אמא ולא אבה יבמי קא מודע לך דהיי [= דהאי] מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל מאן יבמי הוא וקא אמא וקראו לו זקני עירו ודברו אליו דקרו ליה לבית דינא ואמרי ליה למה מאנתה להקים לאחיך שם בישראל וקא אמא ואמר לא חפצתי לקחתה דקאים

[1]) [Studien und Mitteilungen, S. 111—112.] [2]) [A. a. O. S. 114ff.]

קמי דיני ואמא הכי וקא אמא ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו
מעל רגלו וירקה בפניו דקרבה יבמתו לגביה קמי דיני ושלפה ליה מסניה
מכרעיה וירקה באפיה דנעל מסנא הוא דכת׳ לא בלו שלמתיכם מעליכם
ונעלך לא בלתה מעל רגליך אמא בשלמה מעל ואמא בנעל מעל לאודעך
דנעל דומיא דשלמה הוא והיא נמי מסני דהיכן דלבושא על כוליה גופא מלביש
אף מסני נמי על כולה כרעא לביש. ואמא וחלצה דומיא דהלוצי צבא דקא
מדמי להון להני מסני כי זינא דמלחמה דאי סים גרבי [מסני] הוא דשלפא
להון וגורבי לא שלפא להון דקא מדמי להון לזינה וזינא לדיליה לחודיה דשלחי
להון ומני דתותיה לא שלחין להון אבל היכא דאמא של נעלך אפילו גורבי
נמי שליף דכת׳ כי ישל אלוה נפשו מה של דנפש כולה נפש משתלפא אף
של דנעל כוליה נעל משתליף בין מסניה ובין גרבא כולה כי אמא וחלצה
נעלו מעל רגלו בלשון יחיד דמסני לחודיהו הוא דשלפא להון דכת׳ הכא נעלו
מעל רגלו בלשון חד וכת׳ התם ונעלך לא בלתה מעל רגלך בלשון חד מה
נעלך דהתם דעל רובא קאים ואמריה בלשון חד אף היי נעל על תרויהי
מסני קאים ואמריה בלשון הד דלא תשלוף גורבי כי היכי דפרישנן אבל בהדי
של כתב נעליך מעל רגליך בלשון רובא למשלוף גורביה בהדי מסניה. קא
אמא וענתה ואמרה ככה יעשה [לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו דאמרא
בקלא רמא הכי דענתה לישנא דקלא רמא היא דכתיב וענו הלוים ואמרו
אל כל איש ישראל קול רם קא מגמר לן][1] דענתה בהדי אמירה קול רם
הוא. וקא אמא ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל דמקרי שמו דההוא
מיתא ביני ישראל הכי דנקרא שמו על מיתא קאים דכת׳ להקים לאחיו שם
בישראל ובתר כן משתריא לאינסובי לכל דניחה לה דכת׳ לא תהיה אשת
המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה הא לא יבא יבמה עליה יכלא
נסבא לכל דניחה לה ויבמה בהכי משתריא. אבל מאן דמגריש אשתו לא
משתריא עד דכת׳ לה ספר כריתות ויהיב לה בידא ומשלה לה מביתו דכת׳
כי יקח איש אשה ובעלה .usw וקא אמא כי יקח איש אשה ובעלה אלמא
אי לא בעלה לא צריך ספר ובעדים סגי ליה למיפטרה וקא אמא והיה אם
לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר דאי לא שפרא בעיניה דאשכה
בה מילי סניתא ולא ניחה לה בגויה מגריש לה בין דלא צבי בה הוא ובין
לא צביא ביה היא. (Anan deutete also ערות דבר: Haß, gleichviel, wer von beiden Haß gegen den andern hegt.)

Nun mögen einige Stellen aus Kap. 1—2 und Kap. 13 der ersten Abteilung aus Kirkisanis Werk, welche manche interessante Nachrichten über Anan enthalten, hier Platz finden. Kap. 1 heißt es von Daniel Kumisi:
אנה קוי פי אלכתאב עאלם פי אללגה ומע הדא פקד ערצת לה אפה קד
וצעת מן מקדארה ענד קום מן אצחאבנא והי אפראטה פי בגצה אלעאנאניה
ומנאצבתה להם באלעדאוה וקד כאן פי אול אמרה יפצל עאנאן וידכרהא
פי כתאבה כתירא ויזעם אנה ראש המשכילים תם מן בעד דלך צאר
יקול אנה ראש הכסילים. In Kap. 2 befindet sich der kurze historische Bericht über Anans Auftreten: וכאן בעד יודגאן עאנאן ראס אלגלות ודלך פי
איאם אבי געפר אלמנצור והו אול מן בין גמלה מן אלחק פי אלפראיץ.

[1]) [Ergänzt nach Studien usw., S. 118.]

וכאן עאלמא באקאויל אלרבאנין ולם יכן פיהם מן יטען פי עלמה. וחכי ען
האיי ראס אלמתיבה אנה כאן הו ואבוה יקלבאן כתאב עאנאן מן
אלארמאני אלי אלעבראני. Im Kitab al-Istibsar von Joseph ha-Roe
heißt es: [מן אלנבטיה אלי אלערביה ואנה לם יאמר בהמא שי פי קולה
אלא וערפא לה אצלא פי קול אלרבאנין] אלא מא קאלה פי אלבכור ואלפרק
בין אלדי אנזרע ענד אסראיל ובין אלדי אנזרע ענד אלאמם פלם יעלמא ממן
אכד דלך חתי וגדאה פי חזאנה ינאי (vgl. über diese Stelle Studien und
Mitteilungen V, S. 108) וקד אגתהד אלרבאניון פי קתלה פלם ימכנהם אללה.
מנה. Kap. 13 handelt von Anans eigentümlichen Meinungen in Religions-
sachen und lautet[1]): אלבאב אלתאלת עשר פי חכאיה מא תפרד בה
ענן ראס אלגאלות ומן תאבעה אנה אגאז פי אלסבת אלחמל אלכפיף ודלך
פי קולה אין משא אלא בכתף דכתיב בכתף ישאו פהדא טאהר קולה.
פאמא קום מן אצחאבה פאנהם יזעמון אנה אראד בדלך אלחמל פי דאכל
אלביות לילא יטלק ללנאס אן יחמלו פי ביותהם עלי אכתאפהם וקוה כלאמה
לא ידל עלי מא קאלו האולא, וסנשרח דלך פי מוצעה. וליס יגוז אלצלאה
אלא פי מוצע מחדוד ויסמיה חצר. וזעם אן מן אכל פי שבעת ימי מצה
פטירא מן אלחנטה פכאנה כאן אכל כמירא. ואוגב אלכתאנה באלמקראץ
דון גירה. ואמר באן יסתעמל פי אלכתאנה כרקתין כתאן כבירה וצגירה מע
דהן אלגוז פמן תכלף ען שי מן הדא אלאשיא פהו ענדה אקלף. וכדלך מן
כתנה מן לם יפעל בה דלך פהו איצא אקלף יחתאג יעיד כתאנתה. ואוגב
כתאנה אלבאלג פי יום אחד עשר פי אלשהר דון סאיר איאם אלשהור. ואן
אלמראה אדא אראדת אן תדכל פי אלדין פאנהא תדכל פי יום תמניה פי
אלשהר. ואוגב טלב אלאביב פי יום ארבעה ועשרין מן שבט וזעם אן שבט
הו שהר אלכביסה דון אדר. וטאהר קולה יוגב אנה כאן יטלק אלעמה
ואלכאלה אלתי ליסת מן אלאב. ואצחאבה יהרבון מן הדא הרבא שדידא.
ואגאז אן יתזוג רגל אבנה אמראה אביה אדא לם יכן לאביה מנהא ולד אעני
מן אמהא וזעם אן קול אלכתאב ואשה אל אחותה יהיד מראה ואבנה אכתהא
וזעם אן קול אלכתאב וכי ירוק הזב בטהור אן אלמראה כארגה מן דלך ואנה
אן בצק אלזוב עלי מראה טאהרה לם תטמא. ואוגב צום סבעין יומא מן
תלתה עשר פי ניסן אלי תלתה ועשרין פי סיון. ואוגב צום אלסאבע מן כל
שהר. ואוגב צום יומי אלמגילה וחרם אלגמאע באלנהאר. וחרם אן יגאמע
אלאנסאן פי לילה ויום אכתר מן מרה ואחדה. וחרם וטי אלחאמל בעד אן
יציר להא ג׳ אשהאר. ואדא וקע יום כמסה עשר פי ניסן יום אלסבת דפע
אתכאד אלעיד אלי יום אלאחד אלדי הו יום סתה עשר וכדלך פי אלסכה. ולם
יוגב אלטמא עלי אלמאי. וזעם אן כלי לא יטמא מן כלי. ואסקט אלטמא מן
אלמת פי הדא אלעצר ולם יוגב אלטמא מן אלמדי. וזעם אן אלפאר מע סאיר

[1]) [Eine teilweise hebräische Übersetzung des Folgenden siehe bei Rabbinowitz, S. 504.]

אלתמניה אדא דבחת כאן טמאה דון טמא אלמיית. וזעם אן מית הדה אלח׳ לה משכב ואן חכם דלך חכם משכב נדה. ולם יוגב אלטמא אלא עלי מן דנא קאצדא וזעם אן אלפאר לא יטמא [vgl. Gan-Eden von Aharon f. 102c, 124c.] מנה חתי יסעא עלי אלארץ. וזעם אן אלטמא אדא לא יגתסל מן כלי פאנה לא יטהר. ואגאז אן תקים אלנדה פי אלמחנה. ואגאז אן תטרח אלנדה פי אלקדר אבואר ותוקד תחתהא. ולם יגיז ללטאהר אלורע אלדין אדא כאן מכאלפא לה פי פריצה ואחדה. ולם יוגב בעץ אלטמא אלא עלי מן לה עשרין סנה ובעצה עלי מן לה כמס סנין. וזעם אן ולד אלבהימה אלטאהרה אדא מאת קבל אן יאתי לה תמניה איאם לם יטמי. וחכי ענה אנה כאן יקול באלתנאסך ואנה דון פיה [כתא]בא גיר אנא קד ראינא קומא מן אצחאבה ירון הדא אלראי וסנדכר קול מן קאל באלתנאסך ואלתכריר ואלרד עליה פימא בעד.

Wir setzen noch her die Stellen über das Verbot ärztlicher Hilfe und des Gebrauches von Arzneien, wie auch über das Beten. Erstere lautet: אן אלענניה תחרם אלטב ואסתעמאל אלאדויה וגיר דלך לקו׳ כי אני יוי רופאך. קאלו פאדא כאן אללה הו אלטבב יחרם אלאסתשפא בגירה. Von den täglichen Psalmen sagt Kirkisani: ואמא צלואת אלאוקאת אלתי יסמיהא שיר פאן ענאן געל לכל יום מן אלאסבוע באלגדאה שיר ובאלעשי שיר וקד תאבעה עלי דלך אכתר אצחאבנא. פאמא נחן פאנא לא נרי דלך בל אלדי נרי אן לגמיע איאם אלאסבוע צלאה ואחדה באלגדאה וצלאה ואחדה באלעשי.

St. Petersburg, November 1894. A. Harkavy.

Der Karäismus, sein Entstehen und seine Entwicklung.

Es wird von Rabbaniten und Karäern als Tatsache vorausgesetzt, daß Anan der Urheber jenes Schisma war, welches man mit dem Karäertum bezeichnet. Unter Karäismus, oder wie es hebräisch lautet: דת בני מקרא, versteht man im allgemeinen den Ausbau des jüdisch-religiösen Lebens auf biblischer Basis mit Verwerfung der talmudischen oder rabbinischen Normen. Gedankenlose Historiker begnügten sich nachzuweisen, daß der Karäismus das und jenes als wesentlich festhält, das und jenes als Rabbinisches verwirft, und führten das alles auf Anan zurück. Sie haben keine Ahnung davon, daß das Karäertum zu ihrer Zeit nur wenige von den Normen beibehalten hat, welche Anan aufgestellt hat. Auf den Einwurf eines polemisierenden Rabbaniten (wahrscheinlich Saadias), daß Anan sich in vielen Punkten geirrt, und die späteren Karäer deswegen größtenteils von ihm abwichen: והאומר כי הנה ענן כמה שגגות שגה בתורה והאחרונים מכם לא סמכו במרבית דבריו ואם קבלה עליהם כי דברי ענן מדברי נאנחים ונאנקים למה לא סמכו על כל דבריו, auf diesen Einwurf entgegnet der unbekannte Verf. des חלוק הקראים והרבנים Folgendes: . . . אמרתי

(הקראים) התמידו בדברים ממנו. אף כי אמרו שמא ענן ודורם לא הספיקו כל צרכם בפירושם ונפלה שגגה ביניהם ככה וככה.

Nicht bloß dieser Schriftsteller, der spätestens im 12. Jahrhundert geschrieben hat (vgl. Pinsker, Likute Kadmonijot, Text, S. 19, Anmerk. 2 und Beilagen Nr. XII), sondern auch ein Karäer des elften Säkulums, Jakob ben Rëuben[1]), und einer der ältesten karäischen Polemiker und Kommentatoren, Salmon ben Jerucham (geb. um 885, gest. um 960)[2]) sprechen es ausdrücklich aus, daß der Karäismus nicht ganz die Lehre Anans ist, sondern daß seine Nachfolger von ihm abgewichen sind, weil er noch an talmudischen Satzungen festhielt. Salmon stellt folgendes auf (Kommentar zu Ps. 69, 1, arab. Ms. bei Pinsker, Text 21): „Anan trat auf und erweckte die Herzen der Menschen, weil die Gewohnheit der Rabbaniten und ihre Beschäftigung mit dem Talmud sie die Lehre Gottes hat vergessen lassen. Dann trat Benjamin auf, vermehrte die Anstrengung und deckte Punkte auf, in betreff welcher sich Anan an die Rabbaniten gehalten hatte. Nach Benjamin traten die Karäer auf, und haben Zäune um die Pflichtenlehre Gottes gezogen. Dann traten Männer von Ost und West auf, welche das Gesetz mehr kräftigten, richteten ihre Sinne darauf, sich in Jerusalem niederzulassen, verließen ihr Hab und Gut und verachteten das Weltliche, und diese wohnen jetzt in Jerusalem." Ich setze die Stelle nach der von Pinsker gegebenen hebräischen Übersetzung her, במלכות רביעית נתגלה ענן והעיר לבות אנשים ... לפי שהיה מנהג הרבנים והתעסקותם בתלמוד כבר משכית אותם תורת ה׳ והבנת האמתיות ממנה. אחר כן נגלה בנימין והוסיף חזק גלה דברים שהיה ענן נגרר בהם אחר מנהג הרבנים. אחר כן נתגלו אחרי בנימין הקראים הוסיפו גדרים במצות ה׳. ואחר כן עמדו אנשים ממזרח וממערב והוסיפו חזוק בדת ... ושמו מגמת פניהם לשבת בירושלם ועזבו רכושם וביתם ומאסו בעולם הזה והם הנמצאים בעת בירושלם. In demselben Sinne, nur ein wenig verschieden, berichtet Jakob ben Rëuben (Kommentar zu Canticum 3, 1 in ספר העושר Ms. der Leydn. Bibliothek): אחר כך נעתק אל דת ענן ובקשו מצות ולא יכולו כי הוא ראש לפותרים ונטה מדברי הרבנים אחרי כך נתגלה הדת השלישית והם הקראים האחרונים אשר דקדקו והעמיקו וגלו המצות ואין דת אחריהם.

Hier haben wir also in dem kurzen Zeitraume von Anan 761 bis Salmon ben Jerucham 950 drei Entwicklungen des Karäismus: Benjamin Nahawendi, die Karäer (d. h. die Späteren) und die frommen Asketen in Salmons Zeit. Ja, wenn man Jakob ben Rëubens Worte urgiert, so war die Kluft zwischen dem Karäismus und Anans Lehre ebenso weit, wie die zwischen Anan und dem Rabbanismus; denn er nennt denselben eine neue Theorie: דת שלישית gegenüber der דת ענן. Dies alles haben die Oberflächlichen übersehen, welche sich mit dieser Sektengeschichte befaßten. Es folgt aus den Zitaten dreierlei: 1. Man darf nicht alles, was im späteren Karäismus als religiöse Pflicht oder als Opposition gegen den Rabbanismus vorkommt, auf den Stifter übertragen. 2. Anan hat das Talmudische nicht ganz und gar verworfen, sondern etwas davon beibehalten. 3. Der Karäismus hat sich neu

[1]) [Jakob ben Rëuben lebte in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, vgl. Poznański in JQR. XX, S. 74.]

[2]) [Vgl. über ihn oben S. 288, Anm. 1.]

gestaltet durch Benjamin, die späteren Karäer und in der Zeit von Salmon ben Jerucham. Da Benjamin Nahawendi um 800—820 geblüht hat (wie ich in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 144 nachgewiesen), so fallen die zwei letzten Phasen zwischen 820—950.

I.

Die Frage: worin bestand Anans Schisma, hat durch das Vorhergehende ihre Berichtigung, aber nicht ihre Lösung erhalten. Die Lösung ist auch sehr schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Anan hat zwar drei Schriften hinterlassen, worin er seine Grundsätze und seine Abweichung vom talmudischen Judentum entwickelt haben wird: 1. פירוש על התורה (zitiert im Katalog von Simcha Luzki Orach Zadikim); 2. ספר המצות[1]) und 3. פדלכה (zitiert von Jephet und mitgeteilt von Munk in Josts Annalen, Jahrgang 1841, S. 76)[2]). Allein, alle diese Schriften sind untergegangen. Von den ältesten karäischen Schriftstellern Benjamin Nahawendi und Nissi ben Noach (N'Acha)[3]) erwähnt der letztere Anan gar nicht und der erstere nur bei einem unwesentlichen Punkte[4]). Die späteren karäischen Schriftsteller zitieren nur hin und wieder Aussprüche von Anan, eben, weil der Abstand zwischen ihnen und ihm ein großer war. Aus solchen Einzelheiten lassen sich aber sein dogmatischer Standpunkt und der Umfang seines Schisma nicht beurteilen. Wir wollen indessen die wesentlichen Notizen von Anan zusammenstellen, in der Hoffnung, daß Forscher auf karäischem Gebiete dieselben vermehren werden.

1. An die Spitze verdient ein Satz von Anan gestellt zu werden, der als sein Prinzip gelten kann. „Suchet tief im Gesetze": כמו שעשה ר' ענן אשר אמר חפישו באוריתא שפיר (Zitat bei Jephet ben Ali, mitgeteilt von Dukes, Beiträge II, S. 26). Dadurch wird allerdings der Talmudismus

[1]) Zwei Schriften scheinen in talmudischem Idiome, wie sie für die Entwicklung der Halacha in der gaonäischen Zeit üblich war, stilisiert gewesen zu sein. Denn die wenigen Zitate, welche spätere karäische Schriftsteller von Anan anführen, sind in dieser Sprache gehalten. Ein Zitat bei Jehuda Hadassi (Eschkol Nr. 166): כן אמר אדונינו משכילנו רבנו ענן ראש גולה: בעידנא דאיכא בן ובת הם קרובים בירושה הא דליכא בן ובת ונפקין דיריכיהון אבא בתריהון וכל נפקין דירכה בירושה וכו'. Ein anderes Zitat findet sich bei Abulfarağ Josua ben Jehuda (in dessen Sefer ha-Jaschar, zum Teil mitgeteilt von Pinsker L. K., Beilagen, VI, S. 65, Anmerk. 3): פרק בספור דברי ענן: . . . ואסור ליה לזכר למנסב אשת בעל אמו דדומיא כאשת בעל אשת אביו דגברי בעל אשת בעל אמו היא והוא לכך אסורה אשתו ואסור לה לנקבה לאנסובי לבעל אשת אביה דדומיא וכו' . . . והאני דתניא לאשת אביו לטפויי בהדאה אסיר הלין קרובות וקרובו וכו'. Ein Zitat hat Mose Baschjazi (in seinem Sebach Pesach Ms. der Leyd. Bibliothek, Kod. Warner Nr. 5): מצאתי דפים ישנים מדברי סגולת ראש . . . הגולה ר' ענן וכתב קא אמאנא (l. קאמינא) דדינא דפסחא.

[2]) [Zur Berichtigung dieser Angaben vgl. oben S. 185, Anm. 4.]

[3]) [Zur Berichtigung vgl. oben S. 223, Anm. 2.]

[4]) Benjamin Nahawendi erwähnt Anans Ansicht über den Wert eines hebräischen ככר, in Betreff dessen er mit ihm differierte: ללמדך כי מדברי אני בנימין בן משה ככר הוא עשרת אלפים מעות . . . אבל דברי ענן זצ"ל כי ככר חמשת אלפים מעות ששדנג (in seinem משאות בנימין, ed. Goslow-Eupatoria, 1833).

völlig negiert. Nach demselben ist nämlich das religiöse Leben abgeschlossen: es beruht auf der Autorität der Halacha oder auf dem Brauche. Eine noch so gründliche Forschung im Schriftworte und noch so überzeugende Resultate können nichts daran ändern. Indem Anan die Forschung als Kontrolle für das religiös Verbindliche hinstellte, hat er allerdings das Rabbinische nach beiden Seiten hin, sowohl die Tradition (הלכה למשה מסיני), als auch die Verordnungen und Umzäunungen (גזרות ותקנות), als nicht verbindlich erklärt. Von dem Umstande der Forschung hatten die Karäer auch den Namen: בעלי חפוש (Zitat von Dukes das. 29): נשלם ספר עריות מדברי ר׳ ישועה (בן יהודה) ודברי ענן הנשיא ז״ל עם דברי המלמדים. וישבתו בעלי הרכוב מכנות למלמד ר׳ ישועה אור בני מקרא מבעלי החפוש. Anan hat demnach die Bibelexegese an die Stelle der Autorität gesetzt.

2. Sobald Anan der Tradition und dem religiösen Volksbewußtsein die Autorität absprach und zum Aufbau des Judentums an das Schriftwort appellierte, mußte er die Mittel angeben, wie die Religionsvorschriften praktisch ausgeführt werden sollen. Das Schriftwort ist bei manchen Bestimmungen kurz, gibt auch nicht alle Fälle an und begrenzt selten die Dauer der Verbindlichkeit. Welche Regeln hat er zur Auslegung der Schrift aufgestellt? Es scheint, daß er neben den grammatischen und lexikalischen Hilfsmitteln auch die meisten Interpretationsregeln des R' Ismael (ר״ג מדות) adoptiert hat[1]). Dieser, bisher ganz übersehene, Punkt geht deutlich aus Mose Baschjazis Abhandlung über die genannten Interpretationsregeln hervor (in seinem מטה אלהים Ms.). Er gibt an, daß sich Anan mit der Regel der Folgerung (קל וחומר), der Wort- und Sinnanalogie und andern Regeln einverstanden erklärt hat. Ich gebe die Stellen in extenso: וכן אמר ר׳ ענן ז״ל שזה האופן (קל וחומר) אמתי ממה שאמר הכתוב ערות בת בתך לא תגלה ואסר בת הבת. ואם בת הבת אסורה כל שכן הבת עצמה שהיא יותר חמורה מבתה (S. 16a). In betreff der Wortanalogie zitiert Baschjazi eine lange Stelle von Anan, worin derselbe nachweist, daß die levitischen Reinheitsgesetze in der Gegenwart keine Verbindlichkeit mehr haben, indem sie nur für die Dauer des Tempel- und Opferkultusbestandes gegeben wurden[2]): אמר ר׳ ענן ראש הגלות ז״ל כתוב הכא זאת התורה לכל נגע הצרעת וכתוב זאת התורה לעולה ולמנחה וכתוב הכא זאת תורת השלמים זאת תורת הזב. מה עולה ומנחה ונגעי הצרעת אין אנו עושים בגלות עתה ונתבטלו אף טמאת מת וזב נתבטלו בגלות ואין אנו חייבים בשמירתם. והכתוב לא חייב טמאת מת אלא במציאת אפר הפרה והכהן המשיח וכמו שנתבטלו אלו כך נתבטלה הטמאה כי טהרתם תלויה בם. . . . ובזמן הגלות אין יש אפר הפרה ולא כהן משיח וכמו שנתבטלו אלו ותלוים בידי שמים כך נתבטלה גם כן טמאת מת בגלות. שלא יטהר זולת מי נדה (das.). Hier haben wir deutlich die Wortanalogie (גזרה שוה): M. Baschjazi erwähnt auch, daß Anan eine dritte Regel, den Lehrsatz aus einem Verse adoptiert hat: מבנין אב מכתוב אחד וכן נוטה הר׳ ענן לזה האופן. Zum Schlusse bemerkt Baschjazi, daß die Karäer elf von den Interpretationsregeln

1) [Vgl. auch die Zusammenstellung bei Harkavy in Studien VIII, S. XI—XII.]

2) [Vgl. auch die Mitteilung einer anonymen, rabbanitischen Streitschrift in RÉJ. a. a. O., S. 195 und Harkavy in Studien VIII, S. 167 mit einigen Varianten.]

R' Jsmaels adoptierten: שלש עשרה האופנים שהתורה נדרשת בהן והאחד עשר הסכמנו בהם (das. 20a). Daraus scheint hervorzugehen, daß sich auch Anan mit den elf Regeln einverstanden erklärt hat. Jephet ben Ali und Sahal Abulsari sprechen von den 13 Regeln, wie von etwas, das auch im Karäismus Geltung hat. Vgl. des letzteren Sendschreiben (bei Pinsker S. 28): כי לא ללמד על עצמו יצא כי אם ללמד על הכלל כלו יצא וזה אופן מי"ג מדות. Vgl. das. S. 26 und über Jephet das. S. 23 die polemischen Gedichte. Auch Hadassi (in dessen אשכל הכפר Nr. 174ff.) behandelt in seiner konfusen Art die Gültigkeit der 13 Interpretationsregeln: ומשכילי קבצו ממדות התורה י"ג מדות . . . ואלה דבריו אמר באזנך בתחלה ובראש אנו לומדים ומלמדים בקל וחומר. . . . ועוד ילמדו מגזירה שוה . . . ומהקש מדה ג' . . . רשומו עוד לנו שנלמוד מדברי משכילי מדה ד' בביאור תורת ה' מכלל ופרט וכלל . . . וכן נלמוד מחסד משכילי מה מכלל ופרט . . . ואין בכלל אלא מה שבפרט. . . . מדה ו' בבנין אב. . . . מדה ז' מפרט וכלל עשה את הכלל מוסף על הפרט . . . מדה ח' מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ואמר כי לא ללמד על עצמו יצא וכו' . . . מדה ט' נלמוד מן ההעתקה שאין בה חלוף והיא סבל היורשים . . . מדה י' מן הסדורים בכתוב כי המוקדם מוקדם והמאוחר מאוחר . . . מדה י"א ממוקדם ומאוחר שלא כסדר. Die übrigen zwei Regeln sind agadischer Natur. Sie scheinen demnach in karäischen Kreisen noch vor Hadassi, wahrscheinlich von Anan, angewendet worden zu sein.

Indem Anan die alten Interpretationsregeln adoptierte, kehrte er hiermit nicht zur Bibel, sondern zum Standpunkt der Mischnaiten oder älteren Tannaïm zurück. Wie diese, ehe die Mischnah mit der Autorität eines unfehlbaren Gesetzbuches bekleidet war, frei und selbständig das Bibelwort deuteten, den Umfang und die Gültigkeit der pentateuchischen Gesetze bestimmten, so sollte es noch fort freistehen, zu interpretieren. Anan zerschlug also nur die Fessel der Autorität, wollte die Unterordnung unter die Norm הלכה כדברי פלוני beseitigen. Daß aber gerade dadurch das Judentum zusammengehalten und vor Zerfahrenheit geschützt wurde, verkannte Anan. Ihm lag daran, die Gesetzauslegung ebenso flüssig und frei zu machen, wie zur Zeit der schammaitischen und Hillelschen Schule, wie zur Zeit R'Akibas und R'Jsmaels. Auch Jephet ben Ali hatte noch eine Ahnung davon, daß Anan und Benjamin sich die freie Schriftdeutung und Gesetzesauslegung der Mischnaiten herausgenommen haben: וצורתם (של בעלי משנה) ענן ובנימין ושאר המחליפים לרבנים שחברו ספרי מצות ואמר כל אחד מה שחשב והחזיק בראיות שקם לו שהוא מופת על אמתת דעתו (Kommentar zu Deuteron., zitiert von Pinsker L. K., Text, S. 21). — Wenn ich sage, Anan hat den größten Teil der von R'Jsmael aufgestellten Interpretationsregeln adoptiert, so soll weder damit gesagt sein, daß er vermittelst derselben lediglich dieselben Resultate gefolgert, noch, daß er nicht neue Regeln aufgestellt hat. Den Wortsinn und den Kontext hat er jedenfalls stark betont, und dadurch kam er zu ganz wunderlichen Resultaten. Die ungesäuerten Brote sollten nach Anan durchaus aus Gerstenmehl bereitet sein, weil die Schrift sie Armenbrot nennt: ור' ענן נ"ע אמר כי צריך להעשות המצה מהשעורים לבד ממה שאמר הכתוב לחם עוני ר"ל מאכל עניים (Elia Baschjazi in אדרת אליהו p. 39b). Die ungesäuerten Brote müßten erst am Rüsttag gegen Abend gebacken werden: ואמר עוד החכם רבנו ענן שצריך שתאפה המצה בין הערבים ממאמר בערב תאכלו מצות. Eine sprachvergleichende Schrulle

verleitet Anan, das Hühnergeschlecht zu den verbotenen Vögeln zu zählen, weil דוכיפתא „Hahn" im Chaldäischen bedeutet, und dieses Wort anklingt an die verbotene Gattung דוכיפת (Jakob ben Rëuben a. a. O. zu Schemini, p. 40 recto); ועגן אסר התרגולת למען כי מצא שמו בלשון ארמית דוכיפתא וכמדומה לו כי הוא דוכיפת. Die Unterscheidungszeichen, welche der Talmud für die reinen und unreinen Vogelgattungen aufstellt, verwarf Anan und gab dafür andere an, die ganz willkürlich sind, weil sie nicht der Natur abgesehen sind. Er gab zwei Zeichen für reine Vögel an, „Wasserschlürfen und Füttern der Küchlein": ועגן ראש הגולה אמר שני סמנים אשר ישאף המים ויאכיל אפרוחיו (ebendas.), ebenso berichtet Aaron ben Elia (im Mibchar): ועגן אמר כי עוף טהור שואף המים בלי הבדל וגם מאכיל אפרוחיו וזה רחוק. Vermöge seines Hängens am Buchstaben nahm Anan an, daß das Schlachten der Vögel ein Abkneipen am Hinterkopfe sein soll, wie es beim Vogelopfer vorgeschrieben ist. Anans Jünger gingen aber schon davon ab (Elia Baschiazi אדרת אליהו Schechita c. 6, B. 63a): חכמינו נחלקו בענין המליקה לשלש דעות הדעת האחת היא דעת רבנו ענן שאמר שאין שחיטה בעוף כלל אלא במליקה מפני שאין הבדל בין מה שיעשה למקדש ובין מה שיעשה חוץ מן המקדש במליקת העוף. . . . והחכם ר' ישועה אמר שתלמידי ענן שהיו נקראים ענניים שבו מזאת הדעת בראותם שפשוטי הכתוב עומדים כנגדם. והדעת השנית היא דעת קצת מן החכמים שאומרים שהמליקה היא השחיטה. (Vgl. die Fragmente vom Kommentar des Abulfaraǵ Josua ben Jehuda bei Pinsker, Beilage, S. 73)[1]. Dieser Punkt ist sehr belehrend, wie vorsichtig man zu Werke gehen muß bei Beurteilung dessen, was Anan und was seinen Nachfolgern angehört. Wir sehen hier, daß ein Teil der Karäer, mit den Rabbaniten übereinstimmend, das Abkneipen nur für Vögel gelten ließen, andere dagegen es auch auf die reinen Vierfüßler angewendet wissen wollten. Schahrastani dagegen stellt es so allgemein hin, daß man ohne jene Notiz annehmen könnte, es habe gar keine Differenz darüber unter den Karäern geherrscht. „Die Ananiten nennen sich nach einem Manne, namens Anan ben Daûd Exilarch. Sie weichen von den übrigen Juden in bezug auf Sabbat und Festeszeiten ab — und schlachten die Tiere vom Hinterkopfe: אלענאניה̇ נ̇סבו אלי רג̇ל יקאל לה ענאן בן דאוד ראס אלג̇אלות יכ̇אלפון סאיר אליהוד פי אלסבת ואלעיאד . . . וידבחון אלחיואן עלי אלקפאא (Schahrastani, ed. Cureton, p. 167).

3. Über die von Anan ausgegangenen, tief eingreifenden, positiven Veränderungen sind wir vollends im Dunkeln. Es lassen sich nur einige Momente aus zerstreuten Notizen darüber zusammenstellen:

a) Der Festkalender. Er machte den Monatsanfang vom Erscheinen der jungen Mondsichel und das Schaltjahr von dem Stande der Ernte gegen den Frühlingsanfang abhängig. Makrizi, der aus Maßudi schöpfte, wie dieser wiederum aus karäischen Angaben, führt diese Neuerung geradezu auf Anan zurück (bei de Sacy, Chrestomathie arabe, T. I, Text 108, Übers. 301 nach de Sacys Übersetzung): Parmi les pratiques dans lesquelles il (Anan) s'éloignait de l'usage des juifs, était celle qui concerne l'apparition de la nouvelle lune. . . . Il ne s'embarrassait aucunement à quel jour de la semaine tombait la néoménie. Il ne faisait point usage de calculs,

[1]) [Vgl. hierzu jetzt Harkavy, Studien VIII, S. 137.]

que suivaient les Rabbanites et de leur manière d'intercaler les mois ... il l'observait pour faire l'intercalation d'autre règle que celle d'examiner l'état de l'orge: ואעתמד (עאנאן) אלי כשף זרע אלשעיר. Aus einem apologetischen Passus des Salmon ben Jerucham geht ebenfalls hervor, daß schon Anan das karäische Kalenderwesen nach der Neumondphase eingeführt hat (in der Polemik gegen Saadia Alphabet X, 21): בעלי מקרא בראית הירח ישמורו ותלמידי מאור עינינו ר' ענן בזה יתפארו גם תלמידי ר' בנימין בן משה בו ידברו. Die Mitteilung über den Ursprung des Streits zwischen Anan und seinem Bruder Chananja um das Exilarchat (in חלוק הקראים והרבנים bei Pinsker, S. 103) läßt Anan das Wort vor dem Kalifen führen und die Differenz zwischen ihm und seinem Bruder in das Kalenderwesen setzen: ופתח ואמר (ענן) כי דת אחי על החשבון ועבור תקופות ודתי על ראית הירח ועבור האביב. והמלך ההוא היה חשבונו על הירח והאביב ונמתק למלך ונתרצה בו. Ebenso Tobia im Namen Saadias (das. S. 95): והיה ישראל כן עד שקמה מלכות ישמעאל וחדש דת לבקש הירח ועמד ענן וכו'. Man darf also als gewiß annehmen, daß Anan den von Hillel II. eingeführten festen Kalender verworfen hat. Aber auch hierbei ging er nicht auf die Bibel, sondern auf die mischnaitische Zeit zurück, wie sich denn auch die späteren Karäer, zur Rechtfertigung ihres Standpunktes, auf die Mischnah berufen. Es war demnach keine Neuerung, sondern nur die Reaktivierung einer früher bestandenen Ordnung. Es war aber noch weniger eine Verbesserung, da ein schwankender Festkalender gegen einen festen ein schlechter Tausch ist. — Daß infolgedessen Anan auch den zweiten Feiertag aufgehoben hat, versteht sich von selbst. In Palästina wurde er von den Talmudanhängern nicht einmal für das Neujahr gefeiert, wie aus R' Nissims Anfrage an R' Haï hervorgeht (in Serachias מאור zu Jom-Tob. I.): ונמצא בשאלה למר ר' ניסים מלפני ר' האי למה אמר אדונינו שבני ארץ ישראל תופסין ראש השנה שני ימים הלא אנו רואים עד עתה שאין תופסין אלא יום אחד.

b) Das Wochenfest. Sicherlich stammt die Neuerung des Karäismus, das Wochenfest 50 Tage vom Sabbat nach dem ersten Passahtage zu feiern, von Anan her, obwohl Zeugnisse darüber fehlen, da sämtliche Karäer daran festhalten. Übrigens ist das der einzige Punkt, den der Karäismus mit dem Sadduzäismus gemein hat[1]).

c) Die verschärfte Sabbatstrenge. Bekanntlich läßt der Karäismus im Punkte der strengen Sabbatfeier den Talmud und sogar die späteren Erschwerer weit hinter sich zurück. Es muß also ermittelt werden, inwieweit Anan dabei beteiligt ist. Wir haben darüber Zeugnisse, daß er der Urheber der Sabbatstrenge war. Er gab nämlich von dem pentateuchischen Verse, betreffend das Ruhen am Sabbat, eine wunderliche Erklärung, daß man sich innerhalb der Stadt und ihres Weichbildes von 2000 Ellen im Geviert nur bewegen dürfe, wenn sie von Juden bewohnt ist. Hat sie aber auch eine nichtjüdische Bevölkerung, so darf man sein Haus nicht verlassen, und eine Raumveränderung ist nur gestattet, um sich in das Bet- und Lehrhaus zu begeben. שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו רבנו ענן אמר שתחתיו וממקומו יעלו לענין אחד והטעם ששניהם יורו על מעבר ... אמנם תחתיו

1) [Vgl. jedoch besonders Poznański in RdÉJ. XLV, S. 173 ff.]

יורה על מקום רשותו עד אלפים אמה שהיא מגרש העיר ללכת אל בית המדרש והכנסת ומקומו יורה על זאת המדה בעצמה שהיא עד אלפים אמה אמנם אינה תחת רשותו כי יש בתוכה גוים (b. Baschjazi). — Nach Anan soll ferner die Beschneidung niemals am Sabbat vorgenommen werden, weil die Wunde Heilmittel erfordert und diese anzuwenden am Sabbat nicht gestattet sei. Levi ben Jephet, in dessen S. ha-Mizwot bei Pinsker, S. 90: ראש גליות ישראל (ענן) היה (אומר) . . . ימול [בעת אשר המעשים בו אינם אסורים והוא] במוצאי שבת אחר ביאת השמש והיה עושה זה בעבור להיות הרפואה בחול[1]. Ebenso Hadassi (in Eschkol Nr. 181); וכן משכילנו ענן אסר להעשות המילה ביום השבת כי אם בין השמשות למען רפואתה. Der Koitus ist nach Anan am Sabbat verboten: בחריש ובקציר תשבות אמר ענן ימחה שמו כענן כי זה על משכב אשה (Ibn-Esra zu Exodus 34, 21). In diesem Punkte stimmte Anan mit den Samaritanern überein. Ob auch das Verbot des Lichtbrennenlassens am Sabbatabend, und überhaupt das לא תבערו אש, auch im passiven Sinne als verboten anzunehmen, von Anan stammt, dafür habe ich keinen Beleg. Er hielt aber, wie die Beschneidung, ebenso das Schlachten des Passahlammes am Sabbat für nicht gestattet, vielmehr sollte es in diesem Falle am Tage vorher geopfert werden: יע׳ אומרים אם נפל ארבע עשר יום שבת ישחטו יום ו׳ מבעוד יום ויזו הדם ויצלו ויאכלו בליל שבת. דא אמר ענן הנשיא. . . . ובנימין הנאונדי אמר כי ישחט הפסח ביום השבת בעצמו כי הוא מן החובות שצונו יתברך. ודניאל קומשי ואבועלי (יפת) אמר כי ישחט בשבת גוף אחר על שם כלל ישראל וישרף ולא יאכל (Jakob ben Rëuben zu Abschnitt Bo., Jehuda Hadassi a. a. O. Nr. 202 und Elia Baschjazi).

d) Die weite Ausdehnung der Verwandtschaftsgrade (רכוב) scheint nicht von Anan herzurühren. Ein langer Passus, den Abulfarağ Josua von Anan in betreff dieses Punktes anführt (bei Pinsker S. 65, Anm 3), ist zu korrumpiert, als daß sich etwas Bestimmtes daraus entnehmen ließe. Gewiß ist es, daß Anan die Gültigkeit der levitischen Reinheitsgesetze für die Zeit nach der Tempelzerstörung nicht anerkannt hat (o. S. 488).

e) Die Ausdehnung der Leviratsehe auf Verwandte überhaupt, die sich auf die Geschichte von Boas und Ruth gründet, scheint von Anan ausgegangen zu sein, da Benjamin Nahawendi, der, wie wir sehen werden, in vielen Punkten mit ihm differierte, auch darin eine abweichende, dem Talmud zustimmende Ansicht hatte: ולפי הנראה שהאנשים ההם שהורו לעשות היבום באחים ממש כגון בעלי הקבלה וקצת מחכמינו כגון ר׳ יוסף הקרקסאני ור׳ בנימין הנאוונדי (Elia Baschjazi a. a. O. p. 93a).

f) Die Erbfähigkeit des Gatten an der Hinterlassenschaft der Frau scheint Anan nicht anerkannt zu haben, wie aus dem Passus bei Jehuda Hadassi (o. S. 491, Anm. 1) hervorgeht. Auch in diesem Punkte differierte Benjamin von Anan.

g) Ob die Abrogierung der Phylakterien (תפילין), die Veränderung der Liturgie, namentlich die Verwerfung der formulierten Eulogieen und endlich die Veränderung der Fasttage von Anan ausgingen, läßt sich bei der jetzigen Kenntnis der Quellen nicht ermitteln.

[1]) [Vgl. zum Text Harkavy, Studien a. a. O., S. 132.]

II.

Wir haben aus einem Zitat aus Baschjazi gefunden, daß die Jünger Anans, welche sich Ananiten (עננים) nannten, von ihrem Meister in einem Punkte abgewichen sind (S. 494). Verfolgen wir diese Angabe. Zuerst wollen wir uns mit dem Namen beschäftigen. Levi ben Jephet gibt an, daß die Ananiten so genannt wurden, weil sie sich an Anan hielten: כאשר אמרו העננים והם אשר על דת ענן. Er unterscheidet sie von den Karäern: ויש באלה הצומות חלוף . . . בין הקראים ובין העננים (zitiert bei Pinsker S. 92). Abulfarag̓ Jehuda spricht ebenfalls von Ananiten: ולא נפל חלוף בין הרבנים ובין העננים כי המליקה . . . היא בעורף. Auch Abulfarag̦ Barhebräus nennt die Karäer Ananiten — ענניא (vgl. o. S. 444). Makrizi hat aber eine wunderliche Notiz, nach welcher gar zwischen Ananiten und Karäern ein wesentlicher Unterschied bestünde, indem die letzteren eine ältere Sekte gewesen, und Anan zugleich gegen sie und die Rabbaniten aufgetreten wäre: ואנה (עאנן) ראי מא עלה אליהוד מן אלרבאנין ואלקראיין יכאלף מא מעה (bei de Sacy Chrestom. I., S. 108, vgl. auch S. 167). Aus einer Notiz bei Salmon ben Jerucham (o. S. 490) könnte man anderseits urgieren, daß die Karäer erst später auftraten, erst nach Benjamin Nahawendi: ונתגלה ענן . . . אחר כן בנימין . . . אחר כן נתגלו הקראים Indessen muß man hier ergänzen „die späteren Karäer" (הקראים האחרונים), wie die Parallelstelle bei Jakob ben Rëuben lautet. Auf Makrizis Angabe ist nun gar nichts zu bauen. Es lag ihm, oder seiner Quelle, daran, so viel Sekten als möglich dem Judentume zu vindizieren, damit die mohammedanische Sage in Erfüllung gehe, daß das Judentum 71 Sekten habe, und so wurden Ananiten und Karäer in zwei gespalten. In Wahrheit aber waren beide ursprünglich identisch. Ich kann Pinskers Ansicht nicht teilen, daß die Karäer ursprünglich von den Ananiten verschieden wären und sich erst nach und nach unter Anans Fahne des Antitalmudismus geschart hätten (L. K., Text, S. 18 ff.). Benjamin Nahawendi kennt nur Karäer בעלי מקרא im Gegensatz zu Rabbaniten (s. weiter unten); ebenso stellt der jedenfalls ältere Karäer Nissi ben Noach בעלי המקראות in Gegensatz zu בעלי משנאות (bei Pinsker l. c. 40). Die früher promiscue gebrauchte Benennung Ananiten und Karäer scheint erst später differenziert worden zu sein, als ein Teil der Karäer Rabbanitisches aufgenommen hatte. Diese mögen dann Ananiten genannt worden sein, weil auch den Späteren eine dunkle Ahnung vorschwebte, daß Anan noch zum Teil im Rabbanismus gesteckt hat.

Die Namen von Anans unmittelbaren Jüngern lassen sich kritisch nicht mit Sicherheit fixieren. Das Tikkun ha-Karaim stellt drei derselben auf: רבינו ענן ותלמידיו ר׳ אחא ור׳ מותא ור׳ בונדר (אביגדור) ושאול (aus einer Handschrift bei Pinsker, Beilagen, S. 186, Anmerkung, und korrumpiert bei Wolf, Bibliotheca IV, 1070, aus einem Leydner Kodex). Auch Simcha Luzki nennt diese Namen in seinem Katalog der karäischen Autoritäten: ענן ותלמידיו הרר׳ אחא והר״ר מותא והר׳ אביגדור. Indessen ist nicht allzuviel darauf zu geben. Denn R' Acha, welcher hier als unmittelbarer Jünger Anans aufgestellt wird, ist kein anderer als R' Nissi ben Noach[1]) wie er selbst in seinem erhaltenen Werke seinen Doppelnamen angibt (bei Pinsker,

[1]) [Vgl. oben S. 223.]

Text, S. 37): אני נסי בן נח באין חיל ולא כח הנקרא ר׳ אחא und weiter אני נסי בן נח המכונה ר׳ אחא[1]). Acha = Nissi ben Noach muß aber, wie sich weiter zeigen wird, viel später als Anan, ja wahrscheinlich nach Benjamin Nahawendi gelebt haben. Da nun dieser durchaus nicht zu Anans unmittelbaren Jüngern gezählt werden kann, so kann auch schwerlich R'Mocha sein Jünger gewesen sein. Jedenfalls lebte dieser R' Mocha nicht später als im neunten Jahrhundert. Denn Salmon ben Jerucham erwähnt ihn in einer Einl. neben anderen karäischen Autoritäten und zitiert ihn und seinen Sohn Mose als Verstorbene. Er bezeichnet beide als Erfinder der tiberiensischen Punktation: מר ר׳ אחא (l. מוחא) ובנו משה מתקני הנקוד הטיבראני ירחמם האל בנקודיהם (vgl. Pinsker a. a. O., Beilage, S. 61 f.). Mocha und sein Sohn Mose werden als Massoreten genannt (bei Pinsker a. a. O., Text, S. 29 ff., wo auch von anderen älteren Massoreten die Rede ist). Karäer haben sich demnach frühzeitig mit Massora beschäftigt[2]). — Neben Mocha und seinem Sohne Mose nennt Salmon ben Jerucham in dieser Einl. auch eine Autorität ר׳ אביגדור, wahrscheinlich der als Jünger Anans ausgegebene. — Makrizi nennt noch einen Jünger Anans mit Namen Malik und sagt von ihm aus, er sei ein Sektenstifter gewesen, und seine Anhänger hätten behauptet, Gott werde am jüngsten Gerichte nur diejenigen erwecken, denen er Propheten und Offenbarungsschriften zugewiesen ומאלך הדא הו תלמיד ענאן (bei de Sacy l. c. I, 117)[3]). Dieser Malik ist, wie ich vermute, den karäischen Schriftstellern nicht unbekannt. Er wird von David Almokammez (bei Jehuda Hadassi)[4]) und von Jakob ben Rëuben erwähnt. Sie nennen ihn Malik מליך ארמלי oder הרמלי, vielleicht aus Ramla, also arabisch Arramli und hebräisch ha-Ramli. Sie nennen ihn zusammen mit dem Sektenstifter Musa (oder Meswi) Abuamran (vgl. Pinsker, Beilage, S. 84). — Wenn aber Malik, oder Malik Aramli ein Zeitgenosse Abu-Amrans war, so kann er nicht, wie Makrizi referiert, Anans unmittelbarer Jünger gewesen sein; denn Abu-Amram blühte frühestens um 830—40 (vergl. Note 18, IV).

Mögen nun die Jünger Anans so oder so geheißen haben, für die Geschichte ist nur der eine Punkt von Wichtigkeit, daß sie nicht in verba magistri schwuren.

III.

Nach Salmon ben Jeruchams Notiz (o. S. 490), die uns zum Leitfaden dient, bildet Benjamin Nahawendi[5]) ben Mose eine Epoche in der

[1]) Simcha Luzki (in seinem Katalog, der einem älteren in חלוק הקראים entnommen ist), zerreißt die zwei Namen und macht zwei Personen daraus, von denen er נסי בן נח nach Jephet setzt, wie denn überhaupt sein Katalog sehr verworren ist.

[2]) [Die Angaben über die Karäer als Massoreten sind unhaltbar.]

[3]) Vgl. Revue d. Ét. j. V. p. 211: וכאן באלרמלה מלך אלרמלי ויערפון אלי הדה אלגאיה באלרמלי והם אלמכיה.

[4]) [David Almokammez war kein Karäer. Vgl. oben S. 322—323, Anm. 5.]

[5]) Die Orthographie des Namens ist durchaus nicht zweifelhaft. Scharastani schreibt בנימין אלנהאונדי und ebenso Salmon, Jephet und Jakob

Entwicklung des Karäismus. Worin die Veränderung bestand, die Benjamin dem Karäertum gebracht, gibt Salmon nur im allgemeinen an. Nun hinterließ Benjamin eine Schrift über die Vorschriften des Judentums unter dem Titel דינים oder משאת בנימין, gedruckt in Goslow. Leider handelt dieses Buch lediglich von straf- und zivilrechtlichen Themen, so daß man daraus nicht seine eigentümliche Auffassung des Karäismus zu erkennen vermag. Der Epilog des Buches deutet aber seinen Standpunkt an. Er habe, sagte er, auch Rabbanitisches mit aufgenommen, obwohl sich dafür keine Belegverse aus der Schrift beibringen lassen. „Wer von den Karäern es vorzieht, möge sich nach den rabbanitischen Vorschriften richten:" שלום רב לכל בני הגולה ממני בנימין בן משה . . . כבר כתבתי לכם זה ספר דינים שתדינו בם בעלי מקרא אחיכם ורעיכם. וכבר על כל דין ודין רמזתי עליו מקרא. ושאר דינים שדנו בם וכתבו הרבנים ולא יכולתי לרמוז בם מקרא גם אותם כתבתי שאם תחפצו תדינו בם. Benjamin hat also dem Rabbanismus Konzessionen gemacht. In einem Zitat aus einer anderen Schrift bemerkt er, daß er sich erlaubt habe, von den vorangegangenen Autoritäten abzugehen, denn das Forschen sei durch das Prinzip des Karäismus nicht bloß gestattet, sondern zur Pflicht gemacht. Daher dürfe der Sohn vom Vater, der Jünger vom Meister differieren (in Jephets Kommentar mitgeteilt von Dukes: Beiträge II, 26): ואמר בנימין ז"ל באחד מספריו: אני בנימין אחד מאלף אלפים ורבי רבבות לא דברתי (Lücke) ולא נביא אנוכי ולא בן נביא וכן כל חכם מן הקראים לוקח זה הדרך וכתבו מה שהתבוננו כי הוא אמת וצוו לאנשים להבחין ולנחות(?) [1] ויש שיחליף אח על אחיו ובן על אב ולא אמר האב למה החלפת דברי וכן התלמיד למלמד ולכן יצאו מידי חובה והם נצולים מלפני ה׳ ואף על פי שיעבור מהם שגגה במקצת דבריהם וספריהם ויש להם שכר גדול על אשר גלו והאירו עיני האנשים. Wir sehen also daraus, daß zu seiner Zeit bereits viele karäische Schriftsteller aufgetreten waren, die unter sich und von dem Stifter differierten. Es ist uns nicht vergönnt, einen Überblick über Benjamins Differenzen zu haben, aber einige derselben, die uns aus zerstreuten Notizen bekannt sind, zeigen, daß er sich dem Rabbanismus näherte.

1. Wir haben bereits oben gefunden, daß er die Leviratsehe auf Brüder beschränkt wissen wollte, während seine Vorgänger und wahrscheinlich Anan selbst sie auf Verwandte überhaupt ausdehnten (o. S. 496).

2. Er deduzierte, daß das Abkneipen der Vögel nur für den Altar vorgeschrieben sei und nicht für den Profangebrauch, im Sinne des Rabbanismus: ודעת ר׳ בנימין האונדי שאמר הכתוב שם הנבלה בקרבן ובזולת הקרבן. (ובקרבן) שיהא במליקה ובזולת הקרבן שיהיה בשחיטה וכמו שאין ראוי להחליף רצון הכתוב בקרבן לעשותו בשחיטה כן אינה ראויה בזולת הקרבן לעשות במליקה (Elia Baschjazi, אדרת, S. 63a).

ben Rëuben. Munk hat schon richtig erkannt (Annalen Jahrg. 1841, S. 76), daß die Schreibweise האונדי oder האוונדי eine Korruptel ist. Nur diejenigen, welche gewöhnt sind, aus tertiären Quellen zu schöpfen, konnten dabei Zweifel hegen.

1) [Nach Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O. S. 445, Anm. 129, ist das Wort entweder mit לנחותם הדרך Exod. 13, 20 oder dem talmudischen נחית לעומקא דדינא zu erklären.]

3. In betreff der Bewegung im Raume am Sabbat differierte er ebenfalls von Anan und neigte sich der talmudischen Auffassung zu. Man dürfe sich innerhalb der Stadt und des Weichbildes (תחום) zur Befriedigung eines gebieterischen Bedürfnisses und umsomehr zum Gebet und Lehrvortrag, bewegen; nur darüber hinaus dürfe man nicht gehen: ור' בנימין האונדי אמר כי מלת תחתיו יורה על האמת והביא ראיה ממאמר ויניחהו תחתיו ויעמוד. ואמר שצאתו מתחתיו יהיה בעד הכרח אם צורך ואם הליכה במדרש ובבית הכנסת. ומאמר אל יצא איש ממקומו יורה שכשיצא בעד הכרח שלא יהא רשאי ללכת חוץ לתחום (das. 29b). Auch in einem anderen Punkte ging Benjamin von der allzu skrupulösen Sabbatstrenge des Karäismus ab (vgl. Tobia bei Pinsker Beil. S. 95).

4. Ganz im Sinne des Talmud spricht Benjamin Nahawendi dem Gatten das Recht der Nutznießung und der Erbschaft an dem Vermögen der Ehefrau zu (משאת בנימין S. 3a, 5b): נכסי אשה נוספים על נכסי בעלה שנאמר ונוסף על נחלת המטה וג'. לפיכך נכסי אשה לבעלה בחיים ובמות והבעל מוציא מיד הלקוחות מה שמכרה או שנתנה במתנה מן נכסיה תחת בעלה[1]).

5. In talmudischer Weise deduziert Benjamin ferner, daß jüdische Parteien ihren Prozeß jüdischen Richtern unterwerfen müssen. Bei nichtjüdischen Gerichten dürfen sie ihn nicht einmal anhängig machen, wenn dieselben auch nach jüdischen Normen entscheiden (das. 3a, 6b): אין אתה רשאי להזקיק את ישראל בדיני גוים לא בשטרם ולא בפיסוק דינם ולא בעדותם אף על פי שדנים דין תורה . . . אלא בבית דין ישראל לבד שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפני ישראל ולא לפני גוים ולא לילך ולא להוליך אל בית דינם שנאמר המבלי אין אלהים בישראל אתה הולך. אבל לבקש עזרה מהם להכין ולחזק דין תורה על פושעים שלישראל מותר. Glaubt man da nicht, einen strengen Talmudisten deduzieren zu hören?

6. Nahawendi will sogar einen Bann über renitente Parteien verhängt wissen (das. 2a): אם לא יקבל (הבעל דין) עליו משפט שדי נבדיל אותו ממנו שנאמר הוא יבדל מקהל הגולה. קוראין בעלי דינין ומזמנין אותם לבית דין . . . וקובעין להם זמן ג' פעמים . . . ואם שמע קביעות זמנו ולא יבא מקללין אותו בבית דין שנאמר אורו מרוז וגו' . . . ואם לא יבא מקללין אותו ערב ובקר בבית דין ז' ימים על דרך התורה. באיזה צד נוהגים עמו? לא נשאל בשלומו ולא נעמוד אצלו ולא נאמין לו ולא נקבל ממנו כל מתנה וכל תשורה ונבדל ממנו ונחשבהו כמת עד שיבא לבית דין . . . ואשר לא יבא לאחר אלה ולא יקבל דין שדי מוסרים אותו לערכאות המלכות.

7. Im Punkte der Eheschließung weicht Benjamin vom Talmud vollständig ab. Die Ehe soll geschlossen werden durch Verlobung, Heimführen, Morgengabe, Bundschließen und vor Zeugen (Baschjazi l. c. 89 c.): ר' בנימין אמר האשה נקנית באריסה בלקיחה במוהר בברית ובעדים. Daraus könnte man folgern, daß Anan die Eheschließung in der vom Talmud sanktionierten Form gelassen und erst Benjamin die Ketubbah abgeschafft hat.

Wenn Salmon ben Jerucham behauptet, Benjamin Nahawendi habe den Karäismus dadurch befestigt, daß er in denjenigen Punkten, wo Anan noch an dem Rabbanismus festhielt, von ihm abwich, so hat er ihn nur einseitig aufgefaßt. Denn, wie gezeigt, hat sich Benjamin in einigen Punkten an den Talmudismus gegen Anan gehalten. Über Benjamins Schriften vgl. Pinsker, Text, S. 45, über seine Dogmatik weiter unten, Note 18.

[1]) [Vgl. auch Studien a. a. O., S. 179.]

IV.

Unser Gewährsmann für die Entwicklung des Karäismus, Salmon ben Jerucham, stellt als dritte Phase „die jüngeren Karäer“ auf. Aus der allgemeinen Beschreibung bei ihn und bei Jakob ben Rëuben erfahren wir aber wenig von der Natur der Leistungen dieser „קראים אחרונים“. „Sie haben mehrere Bestimmungen aufgestellt, הוסיפו גדרים“ sagt der eine; „sie haben sich vertieft, es genau genommen mit den Gottesgesetzen, דקדקו והעמיקו וגלו המצות“, der andere. Worin bestand diese Tätigkeit? Wir sind hierbei auf Vermutungen angewiesen, die aber auf sicherer Basis beruhen. So wenig wir auch von dem System Anans, seiner Jünger und Benjamins wissen, so ist es doch klar, daß sie nicht konsequent mit dem Rabbanismus oder Talmud gebrochen haben, auch nicht brechen konnten. Es war den Karäern mit den sogenannten Ritualgesetzen des Judentums Ernst, sie betrachteten sie als Gottesgesetze, die man nicht leichthin behandeln dürfe. Sie waren durchaus keine Reformer und keine aufgeklärten Rationalisten, um nur die sogenannten Vernunftgesetze für verbindlich zu halten. Nur liegen selbst die biblischen Bestimmungen nicht so umgrenzt und abgeschlossen vor, daß nicht Zweifel über die Art und Weise der Ausübung derselben aufsteigen könnten. Nehmen wir die Beschneidung. Das Gesetz scheint deutlich, aber es ist fraglich, durch welche Personen, mit welchen Mitteln und unter welchen Umständen es ausgeführt werden soll. Der Talmudismus ist konsequent; er hat zur Beseitigung solcher Bedenken die Tradition oder die Halacha oder den Brauch (Minhag), d. h. das Volksbewußtsein. Indem der Karäismus diesen Halt fahren ließ, geriet er in Verlegenheit. Alles läßt sich nicht aus der Schrift herleiten, selbst bei der geschraubtesten Exegese. Anan ließ das rituelle Schlachten bestehen, sogar wie es scheint, unter den talmudischen Modifikationen. War das konsequent karäisch, d. h. auf biblischem Grunde? Einer der Karäer Menahem Gizni (Saadias Zeitgenosse?)[1] gesteht es ein, daß die Riten fürs Schlachten nicht in der Schrift begründet sind und doch von den Karäern festgehalten werden: תנאים על הכשר השחיטה . . . ומי שיחפש בתורה לא ימצא . . . ודע כי האומר בתנאים או בסימנים כאשר בעופות ויתנו ד׳ סמנים זפק וקורקבן וכו׳ נתנו תנאים על השחיטה ואמרו שהיה דרסה וכו׳ ואין בהם זכר מן התורה ולא מן התוצאה הם נודעים ולא מהיקש ולא מקל וחומר (bei Pinsker, Beilage, S. 59). Kurz, der Karäismus hatte von Hause aus den Charakter der Willkürlichkeit, der Schwankung, der Inkonsequenz. Es erstanden neue Sekten, wie wir weiter sehen werden, welche mit dem Prinzip des Karäismus auch das Allerfesteste im Judentum aufrüttelten. Der Karäismus mußte diese Verlegenheit überwinden, oder in den Schoß des Rabbanismus zurückkehren. Da kamen einige Männer, oder vielleicht nur ein Mann mit Autorität bekleidet auf neue Formeln, um einerseits das Prinzip des Karäismus, die Biblizität festzuhalten, anderseits der Schwankung zu steuern.

Die angewendeten Formeln sind bekannt, sie sind laut Benennung und Zahl der mohammedanischen praktischen Theologie entlehnt, welche ebenso wie das Judentum zugleich eine Art Jurisprudenz ist (עלם פקה auch אחכאם אלשרעיה) im Gegensatz zur theologischen Dogmatik. Die sunnitischen Theo-

[1] [Vgl. über seine Zeit oben S. 322, Anm. 3.]

logen führten bekanntlich den ganzen Umfang ihrer Gesetze auf vier Wurzeln (אצול) oder Grundprinzipien zurück: Die Schrift oder das deutliche Koranwort (כתאב), die Sunna oder Tradition (אלסנה̈), die allgemeine Übereinstimmung (אלאג̇מאע) und die Analogie oder Folgerung (אלקיאס); (vgl. Schahrastani, ed. Cureton, S. 153 f. Haarbrückers Übersetzung I, S. 230): „Wisse, daß die Wurzeln der Gesetzesauslegung und ihre Säulen vier sind, die Schrift, die Sunna, die Übereinstimmung und die Folgerung: אעלם אן אצול אלאג̇תהאד וארכאנה ארבעה̈ — אלכתאב ואלסנה̈ ואלאג̇מאע ואלקיאס. Das schiitische Bekenntnis wich nur im Punkte der Tradition von dem orthodoxen ab, weil es dieselbe verwarf; es hat also nur drei Wurzeln oder Prinzipien. Da die Karäer mit ihrer antitraditionellen Richtung sich in der Lage der Schiiten befanden, so nahmen sie ebenfalls nur drei Prinzipien (מדות) an und paßten sie ihrer schismatischen Theologie an. Diese drei Wurzeln lauten bei ihnen ebenfalls: die Schrift (הכתוב, משמע), die allgemeine Übereinstimmung (קבוץ oder עדה) und die Analogie (היקש). Kurz und deutlich nennt sie Josua der Jüngere: האסור אם מן הכתוב ואם מן דרך ההיקש ואם מן הקבוץ. Genau die Zeit zu bestimmen, wann Karäer diese Formeln der mohammedanischen Theologie entlehnt haben, ist nicht möglich, aber jedenfalls geschah es früh. Denn Jehuda Hadassi referiert: Es existieren Differenzen über die Prinzipien innerhalb des Karäismus. Sahal Abulsari habe sie auf vier gebracht, nämlich die drei genannten und die Vernunft. Saïd ben Jephet dagegen habe die letztere verworfen, weil die Vernunft mit der Thora öfter im Widerspruche sei, und habe nur die drei anerkannt. Joseph ben Noah habe auch die Analogie nicht gelten lassen wollen. (אשכל הכפר Nr. 168, 169): בני מקרא משכילי נוחם עדן נתחלפו באלה מדות התורה. הכהן סהל בן מצליח אבולסארי הכלילם על ד׳ דברים: בחכמת הדעת ובמשמע ובהקש ובעדה התורה מתגברה, וסעיד בן יפת הלוי הכלילם בג׳ דברים במשמע בהקש ובעדה ולא בחכמת הדעת כי אמר הדעת תאסור בדברים ותתיר בדברים והתורה אוסרת מה שיתיר שכל הדעת ומתרת מה שאוסרה החכמה. . . . ויש מי שמודה בכתב ובקבוץ ולא יודה בהקש וזה יוסף בן נח. Zu Abulsaris Zeit müssen also schon die drei Prinzipien bestanden haben, und er wollte nur ein viertes hinzufügen, das ihm aber Saïd ben Jephet streitig machte. Auch aus dem Umstande, daß Saadia gegen den Karäismus geltend machte, man dürfe sich nicht von der Analogie leiten lassen, läßt sich folgern, daß diese Formel bereits vor seiner Zeit von den Karäern gehandhabt wurde. „Das erste ist, bemerkt Saadia, daß man die Folgerung in betreff der Religionsgesetze aufgeben muß“: פאלמקדם אולא אבטאל אלקיאס פי אלשראיע אלסמעיה̈ (bei Pinsker S. 20)[1].

Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich annehme, daß die sogenannten drei Wurzeln zwischen Benjamin Nahawendi und Salmon ben Jerucham (820—890)[2] eingeführt worden und daß darunter „das הוספו גדרים der jüngeren Karäer“ oder das „דקדקו והעמיקו“ zu ver-

[1]) [Mit Recht bemerkt jedoch Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O., S. 448, daß sich dies nur auf diejenigen Gesetze bezieht, deren Gründe uns nicht ohne weiteres erkennbar sind, die sogen. Chukkim.]

[2]] [Die letztere Zahl ist, da Salmon später gelebt hat, vgl. oben S. 288, Anm. 2, zu ändern.]

stehen ist. Die drei Formeln (מדות) sind allerdings Bestimmungen oder Abgrenzungen und setzen Vertiefung und größere Akribie voraus. Durch die drei Prinzipien sollte einerseits dem Schwanken und der Willkür gesteuert und das karäische Grundprinzip gewahrt, und anderseits ein Mittel an die Hand gegeben werden, wie neue Bestimmungen gefolgert und neue Fälle beurteilt werden sollen.

Über die drei Prinzipien des Karäismus ist noch manches zu bemerken.

1. Der Schrift (כתוב, משמע) legten die Karäer einen anderen Begriff unter, als die Talmudisten und Rabbaniten. Diese verstehen nur den Pentateuch darunter (תורה, אוריתא) im engsten Sinne. Gesetzliche Bestimmungen der Propheten dagegen haben im Talmud lediglich den Wert von Tradition (דברי קבלה), aber keineswegs streng biblische Bedeutung. Die Formel dafür lautet: דברי תורה מדברי קבלה (נביאים) לא ילפינן Chagigah 10b; Niddah 23a; Baba kamma 2b). Öfter wird ein Prophetenvers als Beleg für eine Halacha zitiert, aber nur als Akkommodation (vgl. Chulin 17b). Auch äußerlich wird die größere Heiligkeit des Pentateuchs bekundet, indem verboten wird, eine Rolle der Propheten oder Hagiographen auf eine Thorarolle zu legen: אין נותנין נביאים וכתובים על גבי תורה (Tosifta Megillah c. 4; Babli, Megillah p. 27a). Die Karäer dagegen verstanden unter Schrift nicht bloß den Pentateuch, sondern auch Propheten und Hagiographen. Jehuda Hadassi spricht sich darüber deutlich aus (Eschkol, Nr. 173, S. 70b): מדות התורה. והם תורה ונביאים וכתובים ששלשתם נקראו תורה ככתוב ולא שמענו בקול ה' אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים. ועליהם אמר החכם מכל אדם הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת. Durch diese Gleichstellung der prophetischen und hagiographischen mit den pentateuchischen Gesetzen gewann der Karäismus viel Spielraum für den Umfang der Gesetze. Alles was in der Bibel, gleichviel ob ermahnend, erzählend oder anspielend, vorkommt, galt den Karäern als religiöse Norm. Wenn der Rabbanismus darauf pochte, die Tradition sei notwendig, da die pentateuchischen Vorschriften oft sehr knapp und dunkel gehalten seien, so machte der Karäismus dagegen geltend, der Pentateuch habe seine Ergänzung in den prophetischen und hagiographischen Schriften.

Durch das Appellieren an die Schrift als an die letzte Instanz war der Karäismus dazu gedrängt, die Wortbedeutung des biblischen Sprachschatzes und den Textsinn genauer zu bestimmen. Die Grammatik im ausgedehnten Umfange wurde ein Hilfsmittel für die Gesetzesinterpretation. Auch hierin war den Karäern die mohammedanische Theologie Vorbild. Diese stellt als Grundbedingung für die Gesetzesdeduktion genaues grammatisches Verständnis der arabischen Sprache überhaupt und des Koran insbesondere auf: מערפה תפסיר אלקראן (vgl. Scharastani, Text, S. 154, Haarbrücker I, S. 232). Daher stellt Jehuda Hadassi, sicherlich nach Vorgängern, die Regeln der hebräischen Grammatik unter die Interpretationsregeln. Hebräische Sprachkunde war für die Karäer nicht eine Nebensache, ein Moment der Bildung, sondern ein religiöses Bedürfnis, gewissermaßen eine religiöse Pflicht. Die Erweiterung der hebräischen Grammatik war das Werk der Karäer[1]).

[1]) [Vgl. die wiederholten Bemerkungen hiergegen.]

2. In betreff der zweiten Interpretationsregel „der Übereinstimmung“ waren die Karäer in einer argen Selbsttäuschung begriffen. Sie haben diese „Wurzel“, wie wir gesehen, dem Islam entlehnt. Aber dort bedeutet sie: „die Übereinstimmung der Genossen Mohammeds (אג׳מאע אלצחאבה; vgl. Scharastani, S. 153, 155). Hatten sich diese über einen religiösen oder juridischen Punkt ausgesprochen, so hatte dieser Ausspruch Autorität, weil angenommen wurde, daß die Gefährten, welche die rechtgläubigen Imame sind, dem Irrtum nicht anheimfallen können; denn Mohammed hatte ausgesprochen: „Meine Gemeinde in ihrer Gesamtheit unterliegt nicht dem Irrtum“ (das. 153). In dieser Modalität konnten die Karäer aber diese Wurzel nicht gebrauchen. Als sie sie entlehnten und auch dasselbe Wort dafür anwendeten: (קבוץ, עדה), mußten sie ihr eine andere Bedeutung geben. Sie verstanden darunter solche religionsgesetzliche Bestimmungen, die zwar in der Schrift nicht angedeutet sind, aber sich von jeher im israelitischen Volke behauptet haben. Insofern ist diese Wurzel nichts anderes als Tradition. Die späteren Karäer scheuen sich auch nicht, das Ding beim rechten Namen zu nennen. Sie nennen es „Überlieferung“ (העתקה) oder „die Last der Erbschaft,“[1]) die Erblehre (סבל הירושה). Aaron ben Joseph (Verf. des מבחר, schrieb 1295) bemerkt in der Einleitung: שגם אנחנו נשענים על הכתוב ועל ההקש ועל ההעתקה כי זו ההעתקה אינה הריסות הרשום בכתב אמת ואינה בחלוקה, נעתקה אף היא בפה אחד בכל ישראל. Und in Abschnitt Bo: כי הכתוב לא פרט הדברים שהיו האבות נוהגים בהן כגון שחיטה שסמך מצות התורות על סבל היורשים. Vgl. Elia Baschjazi Anfang: ואמרו (חכמינו) על שלשה דברים הכתוב עומד על הכתוב ועל ההקש ועל סבל הירושה. Im weiteren Verlaufe setzt er diesen Punkt auseinander: אמנם יש מצות אחרות שנתגדלנו בהן ואינן כתובות בתורה ושבו להיותן כטבע. ואלה יקראו סבל הירושה והעתקה בפי החכמים כגון שחיטת הבהמות שתהיה במאכלת ובכריתת סימנים בשיעור הראוי וכן קדוש החודש שיהיה על פי ראית הלבנה. Die Identität von עדה und סבל ירושה folgt auch aus Jehuda Hadassis Angabe, daß einige diesen Punkt, die Erblehre, verworfen haben, aber mit Unrecht: ויש מי שמכלילם (המדות) בשני דברים במשמע ובהקש ולא יודה בעדה סבל ירושתן ובדבריו מאין יודע האותיות והשמות והמעשים והוא יבטל טומאה וטהרה[2]). Die Verlegenheit brachte den Karäismus also dahin, die Tradition, die sie durch das offene Tor hinausgewiesen haben, zu einer Hintertür wieder hineinzulassen. Nach und nach redeten sie sich ein, für jedes traditionelle Gesetz gebe es eine Andeutung in der Schrift, nur vermöge die Kurzsichtigkeit nicht sie zu sehen: מאמר החכם ר׳ טוביה שכל מי שאומר שיש העתקה שאין לה סיוע מן הכתוב אין זה אלא מקוצר יד שכל (Baschjazi das.). Sie differenzierten auch die Traditionen voneinander und wollten nur solche gelten lassen, die nicht gegen den Schriftsinn sprechen, nichts zum Schriftworte hinzutun und sogar eine Stütze an demselben haben und von ganz Israel angenommen werden: ואמרו חכמינו שכל קבלה שלא תעמוד נגד הכתוב ולא תוסיף על מה שאמר הכתוב וכל ישראל מודים בה ויש לה סיוע מן הכתוב נקראת העתקה ונתקבלה ממנו (bei demselben). Indessen ist diese Definition so vage, daß sie auf kein

[1]) [Ob hier סבל wirklich als „Last“, und nicht vielmehr als „Tragen“ aufzufassen ist?]

[2]) [Vgl. auch Weiß a. a. O. S. 77.]

konkretes Beispiel paßt. Woher soll man denn eigentlich wissen, daß eine gesetzliche Bestimmung von jeher anerkannt war, und daß ganz Israel einig darin ist? Wenn die biblischen Schriften darüber schweigen, so bleibt nur das Zeugnis der Mischnah und des Talmud übrig. Einige ehrliche Karäer gestanden daher auch ein, daß der größte Teil der Mischnah und des Talmud traditioneller Natur sei: עוד אמרו החכמים שרוב המשנה והתלמוד דברי אבותינו הם (das.). Eben so Aaron ben Joseph (Michbar, Einleitung): ואין זה תפארת לבעלי הקבלה כי רוב המאמרים הם אמרי אבותינו ולא הנחנו כללם רק ממה שאין הכתוב סובל והחלוקה עמו ושעומד נגד הפשט.

3. Die dritte karäische Interpretationsregel, die Analogie oder Folgerung (היקש), hat in einem Punkte zu einer ausschweifenden Ausdehnung geführt. Einige Karäer haben die Blutsverwandtschaft in bezug auf das Eheverbot maßlos ausgedehnt. Da Mann und Frau in der Schrift als Blutsverwandte betrachtet werden, so hört diese Verwandtschaft mit der Ehescheidung nicht auf, sondern dauert fort und geht auf den zweiten, dritten, vierten Gatten über, den sie nacheinander heiraten, so daß Verwandte des einen Gatten sich nicht mit denen des ganz fremden, zweiten, dritten, ehelich verbinden dürfen. Diese Ausdehnung heißt bei den Karäern Übertragung רכוב (arabisch תרכיב). Baschjazi (l. c. 85b): בעלי הרכוב אמרו שהזכר ונקבה במדרגת גוף אחד ואסרו לאיש שאר אשתו בשאריו ועוד זאת האשה אם נשאת לאחר והיו היא והוא במדרגת גוף אחד ויאסרו שארי זה האיש לבעלה הראשון. וכן אם נשאת לאחר יהיה זה המשפט בעצמו עד ארבעה גופים (vgl. Responsum des Karäers Josua des Jüngern hinter אדרת אליהו 7b): ובדעת הזאת תהיה אשת הבעל במקום האם ובניה אחים ואחיותיה דודות ואחיה דודים. Diese Übertragung wurde im Anfang des zehnten Jahrhunderts von Abu Jakob ha-Roëh oder Albaßir bekämpft: והפריזו (קצת בני מקרא) להרבות בהקשים יותר מדאי עד שאסרו עריות רבות מאוד שהן מותרות. וזאת השטה כבר בטלוה וסתרוה על ידי מה שהשיב זה הזקן אבו יעקב אלבציר ואחריו הזקן הגדול אבולפראג פרקן בן אסד (Pinsker a. a. O., S. 147; vgl. Munk, Notice sur Aboulwalid Merwan Ibn-Djanah). Wir können daraus entnehmen, daß das Prinzip der Schlußfolgerung vor Salmon ben Jerucham, also vor 890 eingeführt wurde. Der Hauptopponent gegen das רכוב war, wie gesagt, Joseph ha-Roëh (nach Munks richtiger Auffassung identisch mit Albaßir). Dieser schrieb in Saadias Zeit und zwar entweder im Jahre 910 oder 930 (vgl. Note 20)[1].

V.

Eine andere tief eingreifende Erschwerung ist ebenfalls in den Karäismus eingeführt worden. Es ist bekannt, daß die Karäer noch jetzt die levitischen Reinheitsgesetze beobachten. Nicht bloß schließen sie Menstruierende und Wöchnerinnen von der Berührung, sondern auch solche Personen, die irgendwie durch Berührung eines Leichnams levitisch verunreinigt sind, vom Besuche der Bethäuser und vom Zusammenleben mit Reinen aus. Die fortdauernde Gültigkeit der levitischen Reinheitsgesetze hat aber Anan ausdrücklich negiert, wie aus der langen Notiz (o. S. 492) hervorgeht. Dagegen war ihre Beobachtung in der Zeit des Salmon ben Jerucham so fest-

[1] [Er blühte im elften Jahrhundert; vgl. Poznański in JQR. XIX, S. 63—65.]

gewurzelt, daß diese in seiner Polemik gegen Saadia den Rabbaniten unter anderen auch das zum Vorwurf macht, daß sie sie mit der Tempelzerstörung für aufgehoben erklären (מלחמות ה׳ Ms. Alphabet XIII, 1) תועה מדרך משכילים להקל תמורות ולהחמיר קלים טומאות נגיעה וטומאת אוהלים ולהתיר טמא ומרק פגולים. (Alphabet XIV, 4): דברי שקר ועצב האומרים אין טומאה בגלות ואין טהרה וגם כל שאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ משלשה אמורה. Salmon ben Jerucham scheint sich also gar nicht daran gekehrt zu haben, daß Anan in diesem Punkte dem Talmud zugestimmt hat. Wann und von wem sind die levitischen Reinheitsgesetze in der Zeit zwischen Anan und Salmon ben Jerucham wieder für verbindlich erklärt worden? Mir scheint, daß R' Acha, Nissi ben Noach, der erste Karäer war, der diesen Punkt besonders eingeschärft hat. Dieser schrieb ein Werk über die religiösen Pflichten unter einem Doppeltitel: ביתן המשכילים והנבונים und ספר פלס באור המצות, geordnet nach dem Dekalog (zum Teil abgedruckt in Pinskers Likute, Text, S. 37 ff. und Beil. S. 2 ff.). Darin kommt er oft darauf zurück, daß die Israeliten verpflichtet seien, sich von Unreinheiten fern zu halten, namentlich am Sabbat, Festtagen und beim Besuche des Bethauses: לפיכך חייבים כל ישראל להבדיל מכל הטמאות ולהטהר מכל הנגיעות ולהתקדש באלה הימים והזמנים ביותר בשבתות ובמועדים וביום ויעוד וראשי חדשים יום עצרת וצום ועת תפלה . . . שלא יתעסקו בטומאה ושלא יגשו אל אשה. ללמדך שקדושת כל יום קדוש שלא לשכב עם אשה ושלא לטמא וליגע בכל נבלה. — Ein großer Teil seiner Abhandlung ist diesem Thema gewidmet. Es scheint sogar aus seinen Worten hervorzugehen, daß die Karäer seiner Zeit diese Seite des Judentums, den Levitismus, noch nicht beobachtet haben. Denn er bemerkt: Da er gesehen, daß er selbst die Gebote nicht nach Vorschrift ausübe, fühle er sich gedrungen, das Richtige auseinanderzusetzen und zwar in hebräischer Sprache. Denn viele irren in der Erklärung: וראיתי אני שאני מקים המצות והחקים כשלא כתוב בתורה לא היה ולא נברא ובארתים בלשון צחות בדברי העברים ולא בלשון אשורים וארמיים שהוא חרפה לאנשי הגולה שבעבורם נשו העברים לשונם . . ובמקרא שוגגים ובפתרונם נמוגים . . . לפיכך חייבים אנו כל ישראל שלא לאכול כל טמא ושלא ליגע בכל טמא. Nissi ben Noach kommt immer auf diesen Punkt zurück: er schien ihm sehr wichtig zu sein.

Wir müssen jetzt fixieren, welcher Zeit er angehört[1]). Wir haben oben (S. 497) gesehen, daß er zwei Namen führte, Nissi ben Noach und R' Acha. Als R' Acha machen ihn die späteren Karäer zu einem Jünger Anans. Aber dem kann nicht so sein. Denn in seinem Werke spricht er davon, daß bereits viele Erklärungen zur Thora in aramäischer und arabischer Sprache existieren, von älteren und jüngeren karäischen Verfassern: ראיתי המשכילים והאחרונים . . . שעשו ספרים . . . שפתרון הפותרים לא היה כמוהו . . . כל ספר שבארו בעלי פתרונות. Da nun Anan sicherlich der erste Bibel-Kommentator war[2]), so kann es unmittelbar nach Anan nicht viele Kommentarien gegeben haben. Auch kennt Nissi bereits die drei Interpretationsregeln: ויעוד דעת התורה ועשות מצותיה מתחלקת על ב׳ חלקים אחד מהם מצוה שצוה אל שדי בתורה

[1]) [Vgl. die Bemerkung S. 223, Anm. 2.]

[2]) [Vgl. die Bemerkung S. 185, Anm. 4, betreffs des angeblichen Bibelkommentars.]

... והיא ברורה וגלויה ... והשנית מצוה אפונה וסתורה והיא מתחלקת על שני פנים. אחד מהם מצות שזכר ואמר מעט מהרבה לחייבנו להקיש כמותם ... והשנית מצות דברים שאינם ברורים וגלוים ואין כמותם להקים עליהם ולהסבירה ואין אנחנו יודעים אותם ולא (l. אלא) בהגדת אב לבן וראשון ואחרון שחייבים אנחנו ללכת אחרי המגידים ששני המריבים בהם מאמינים ולהם מצדיקים שנאמר אם לא תדעי לך ... צאי לך בעקבי הצאן (bei Pinsker, S. 11). Er gehört also keineswegs dem achten Jahrhundert an. Andererseits kann er nicht gar zu spät geblüht haben; denn sein Stil und seine Beweisart sind unbeholfen, wie Pinsker richtig bemerkt. Ich bin aber nicht mit dem gelehrten Kenner der karäischen Literatur darin einverstanden, daß Nissis Polemik gegen die Rabbaniten gerichtet sei. Die ganze Haltung der Einleitung spricht dafür, daß der Verfasser von Karäern verfolgt wurde, weil er den bestehenden Karäismus für antibiblisch hielt: יצאתי לנקרא עיר פרזות (ירושלם) ומצאתי דברים נפרצים עד לאין מרפה. In Jerusalem gab es meistens Karäer.

Nissi ben Noachs Standpunkt ist eigentümlich. Er ist Karäer, verhält sich aber auch zum Rabbanismus. Er schärft ein, Mischnah, Talmud und Zubehör zu studieren: להבין במשנה ותלמוד בהלכות ותוספתות גדולות וקטנות שיהיה בקי במשנה ובתלמוד ובהלכות וילמוד תוספות והגדות. Er verfährt offenbar eklektisch. Das Eingehen einer Ehe bestimmt er ungefähr wie Benjamin Nahawendi (o. S. 500), aber er läßt die talmudischen Ehepakten (כתובה) nicht fahren: הלכך חייבים ישראל שלא לטמא בבעילות הגוים ואפילו בנשים של ישראל שאין להם אישים אלא במאמר וברית ובאריסה ובמגדנות ובמוהר ובכתובה ובעדים ובלקיחה ובפרשת שמלה. Einen neuen Gedanken führte er in den Karäismus ein. Das Bethaus hat die Bedeutung des Tempels, und, so wie man diesen in levitisch verunreinigtem Zustande nicht betreten durfte, ebenso dürfe man die Synagoge nur levitisch rein betreten: ללמדך שחייבים ישראל להגביל מקדשות ובתי כנסיות בחוץ לארץ ... ללמדך שכל מקום שיש קהל מישראל וארון ותורה שם אל הוא נקדש כמשכן ואריאל. Vgl. Jehuda Hadassi (Eschkol) Nr. 137.

VI.

Der Karäismus ohne festen Halt verfiel immer tiefer in Exzentrizitäten. Er bildete sich zu einem Pönitenzorden aus. In der leitenden Notiz von Salmon ben Jerucham aus seinem Psalmen-Kommentar (o. S. 490) heißt es: „Es sind später Männer aufgetreten, haben ihre Heimat und Gut verlassen, das Weltliche hintangesetzt und befinden sich „jetzt“ in Jerusalem.“ Den Psalmen-Kommentar schrieb Salmon 953—57[1]). Also damals gab es schon asketische Karäer in Jerusalem. Aus Sahal ben Mazliachs Sendschreiben erfahren wir, daß in Jerusalem sechzig asketische Karäer einsiedlerisch lebten, über Zion seufzten und trauerten und beabsichtigten, durch ihr Gebet die Erlösung zu befördern (S. 31): זה מנהג ישראל אשר נתרצו ומתאות העולם נזורו ומאכילת בשר ומשתות יין נואשו ... וצפד עורם על עצמם ... עזבו מסחרתם ושכחו משפחתם ... נטשו ארמונים ושכנו קנים ... נאנחים ונאנקים ועל שבר ציון צועקים (ששים גבורים) הם

[1]) [Vgl. jedoch S. 288, Anm. 1.]

ששים משכילים מוכיחים ומלמדים לישראל טמאה וטהרה והם מכפרים עונות ישראל ובהם תבא הגאלה לישראל. Dasselbe berichtet der Zeitgenosse Jephet ben Ali in der Einleitung zum Psalmen-Kommentar (zitiert von **Munk**, Notice sur Aboulwalid 15): „Die תמימי דרך sind die Auserwählten der Karäer, von denen die meisten in Jerusalem leben, und das sind die sechzig Helden;" אן גלהם יכונון פי ירושלם ואלסאיר מתפרקון פי ארץ גלות והם ששים גבורים. Das sind die „Trauernden um Zion", אבלי ציון, von denen in den karäischen Schriften so viel die Rede ist. Ihre Askese bestand darin, daß sie sich des Weines und Fleisches enthielten. Auch diese Enthaltsamkeit leiteten sie aus der Schrift ab. Da es heißt, man dürfe außerhalb des Lagers nicht schlachten, so deuteten sie es: „außerhalb des Tempels" und ohne denselben (Aaron in Mibchar zu Leviticus 17, 3): ויש מי שאסר בזה המאמר אכול בשר בגולה כי מחוץ כולל כל העולם ור' שלמה השיב ואמר אם יעדר המחנה בטל מחוץ למחנה. Aus Sahals Sendschreiben sehen wir, zu welcher lächerlichen Peinlichkeit der Karäismus zu seiner Zeit herabgesunken war. Auch er behauptet, Fleisch in der Zerstreuung zu genießen, sei überhaupt verboten: ועקרו של דבר בשר בקר וצאן אסור בגלות (S. 32).

Vor Abulsari Sahal, der sich in seinem Sendschreiben als Asketen gibt, ist nur ein einziger bekannt, Jehuda ben Alan, welcher von D. Kimchi mit Namensverdrehung genannt wird: ראיתי במחברת עלי בן יהודה l.) יהודה בן עלאן) הנזיר (Michlol 108 b), d. h. ein Büßer[1]). Pinsker vermutete, daß dieser identisch sei mit dem von Maßudi (in de Sacys Chrestomathie arabe I.) genannten Jachja ben Zacharia, der im Jahre 320 d. H. = 932 starb. Vgl. darüber Likkute, Text, S. 5.

18.

Die jüdischen Sekten im Orient nach Anan[2]).

Anans Opposition gegen das bestehende Judentum und sein Lehrsatz „Suchet tüchtig in der Thora" haben ohne Zweifel die Sektenbildung im Orient erzeugt. Makrizi zählt zehn solcher Sekten auf, mit Ausschluß der Karäer und Rabbaniten; aber das, was er von einigen derselben aussagt, ist so vage, daß sich nichts Bestimmtes dabei denken läßt. Historisch bezeugt sind jedoch nur fünf bedeutende Sekten, wenn man die vorananitischen Isawiten abzieht, und diese haben sich infolge des Karäismus und anderer Einflüsse gebildet. Sie bestanden noch im zehnten Jahrhundert, ja einige davon noch länger. Es sind die Judghaniten, die Makarijiten, die Akbariten, die Abuamraniten oder Tiflisiten und die Balbekiten. Die Quellen dafür sind: David Almokammez (im Auszuge bei Jehuda Hadassi אשכול הכפר Nr. 97, 98). ferner Scharastani (ed. Cureton, S. 164 f.), dann Makrizi (bei de Sacy, Chrestomathie I, 307 ff. und Noten dazu) und endlich anderweitige Notizen.

1) [Jehuda ben Alân war wohl kein Karäer; vgl. Steinschneider, Arabische Literatur der Juden, § 67, S. 111—112, und Poznański, Zur jüdisch-arabischen Literatur, S. 59.]

2) [Über diese jüdischen Sekten vgl. den Anhang von Harkavy bei Rabbinowitz a. a. O., S. 493—511 nach Kirkissanis Kitâb-al Anwâr.]

I. Die Judghaniten oder Jehudäer.

Sie haben ihren Namen vom Stifter Judghan, auch Jehuda aus Hamadan genannt. So vollständig bei Scharastani: אליודגניה נסבוא אלי רגל מן המדאן וקיל כאן אסמה יהודא. Bei de Sacy falsch בודעאן für יודעאן und bei Jehuda Hadassi verschrieben דת יורגאן für יודגאן (das ג für das arabische Ghain gesetzt). Es ist der von karäischen und rabbanitischen Schriftstellern oft genannte יהודה הפרסי[1]). Almokammez gibt an, Judghan habe sich für den Messias ausgegeben und messianisch gewirkt: יודגאן הוא הרועה גמליך . . . והורה כי הוא המשיח וטען בנבואה ומאמיניו אמרו כי הוא חי ולא מת ועתיד לבא ולהורות ולהציל מנקמת עתידיך. Ähnliches berichtet Scharastani: „Was von ihm tradiert wird, ist seine Hochschätzung des Berufers des messianischen Vorläufers:" ופימא נקל ענה תעטים אמר אלדאעי. Beide berichten, Judghan oder Jehuda habe Fleisch- und Weingenuß untersagt und Fasten und Beten eingeschärft; (Almokammez): כדור דת זו אלירוגנים (l. יודגנים) אוסרים הבשר והיין ועושים צומות ותפילות רבות; (Scharastani): Er fordert zur Enthaltsamkeit und vielem Beten auf (תכתיר אלצלוה) und verbot Fleisch und Getränke aus Trauben bereitet (אלאנבדה). Nach Scharastani nahm Judghan einen äußeren und einen inneren Sinn, eine buchstäbliche und eine allegorische Erklärung der Thora an: כאן יזעם אן אלתוריה טאהרא ובאטנא ותנזילא ותאוילא und zwar ganz anders als sonst die Juden es tun. Er ging auch darin von den Juden ab, daß er die Vergleichung (Gottes mit der Kreatur) nicht gelten ließ und neigte sich zur Lehre des Kadr (der Selbstbestimmung des Menschen, im Gegensatze zum Fatalismus): וכאלפהם (אליהוד) פי אלתשביה ומאל אלי אלקדר. Mit einem Worte, er huldigte der Lehre der Mutaziliten, oder war ein jüdischer Mutazilite. Davon berichtet Almokammez oder sein Epitomator nichts. Dagegen stellt er noch ein Moment auf, das wiederum bei Scharastani fehlt. Jehuda aus Hamadan habe erklärt, daß die Sabbate und Festeszeiten in der Jetztzeit, d. h. nach der Tempelzerstörung, keine Bedeutung hätten: ואומרים (דת אלירודגנים) כי השבתות והמועדים נפלו הם כאין בזו זמנך. Dasselbe tradiert Jephet ben Ali von den Anhängern Judghans und den Schadghaniten, daß die Verpflichtungen der Thora nur für die Tempelzeit gälten, im Exil dagegen ihre Verbindlichkeit verloren hätten: יהרס דבר האומר שאין עלינו בגלות מצות והם היודגאניים והשאדגאניים וזולתם האומרים שאין עלינו שמירת טומאה וטהרה בגלות וכן המועדים אמנם נשמרים לזכרון . . . והקילו על ישראל הרבה מן המצות שהתירו מאכלות הגוים ואכילת השקוצים (bei Pinsker a. a. O., Text, S. 26). Unter dem Namen Jehuda der Perser tradiert Abr. Ibn-Esra von ihm, daß er ein Buch geschrieben, um nachzuweisen, daß die Thora nach Sonnenjahren, und nicht nach Mond- oder kombinierten Jahren zählt (Einleitung zum Pentateuch): כי הנה יהודה הפרסי חבר ספר ובחשבון השמש השנה והחדשים ספר; (Iggeret ha-Schabbat I.): אמר יהודה הפרסי כי שנות ישראל היו שנות החמה בעבור שמצא המועדים בימים ידועים כי הפסח באביב שעורים ושבועות בקציר וסכות באסיף (vgl. noch dessen Kommentar zu Exodus 12, 1; Leviticus 25, 19; Numeri 3,

[1]) [Vgl. Kirkisani bei Rabbin., S. 503 und **RÉJ.** V, S. 215, gegen diese Identifizierung, und oben S. 212, Anm. 2, betreffs des früheren Auftretens von Judghan.]

39). Wenn man auch kein Gewicht darauf legen wollte, daß Jehuda der Perser im Kataloge der karäischen Autoritäten figuriert, so würde seine Dogmatik darauf hinweisen, daß die Judghanija eine Abzweigung des Karäismus bildete. Es wird auch von ihm ein Kommentar zum Pentateuch zitiert (Luzki 25b: פירוש על התורה חבורו של יהודה הפרסי[1]). Die Entstehungszeit dieser Sekte läßt sich nur annäherungsweise bestimmen. Jehuda Hadassi setzt sie gleich nach den Isawiten und vor Ismael Akbari, Scharastani vor die Sekte, welchen ihren Ausgang von Benjamin Nahawendi nahm. Sie scheinen beide bei der Aufzählung der Sekten einer chronologischen Ordnung gefolgt zu sein. Da nun Ismael Akbari um 833—42 auftrat und Benjamin um 800—20 blühte, so muß Jehuda Judghan mindestens ebenfalls im Anfang des neunten Jahrhunderts angesetzt werden. Ihn zum Zeitgenossen und Mitagitator Anans zu machen, verbietet der Umstand, daß Judghans Opposition gegen das bestehende Judentum viel weiter ging als die Anans. Wie die anti-jüdischen Paulinisten später auftraten als die Judenchristen, ebenso kann Judghan nur Anans Nachfolger gewesen sein.

Als eine Abzweigung der Judghaniten nennt Scharastani die Muschkhaniten, deren Urheber ein gewisser Muschkha war: ומנהם אלמושכאניה̈ אצחאב מושכא עלי מד̇הב יודגאן. Die Muschkhaniten unterschieden sich von der Stammsekte nur dadurch, daß sie für ihre Lehre Propaganda machen und sie mit dem Schwerte in der Hand aufzwingen wollten. Muschkha zog mit 19 Mann aus und wurde in der Gegend von Kum getötet: וכ̇רג̇ פי תסעה̈ עסר רג̇לא פק̇תל בנאחיה̈ קם (das.). Sicherlich sind die Muschkhaniten bei Scharastani identisch mit den Schadghaniten bei Jephet[2]). Einer der beiden Schriftsteller hat den Namen korrumpiert.

II. Die Makarjiten oder Magharijiten[3]).

Um die Lesung des Namens zu rechtfertigen, bemerke ich von vornherein, daß de Sacy bei Abulfeda, welcher die ganze Stelle aus Scharastani ausgezogen, die Lesart gefunden hat: אלמקארריה̈, und nicht אלמקארבה̈, wie Curetons Text lautet. Diese Lesart ist schon darum falsch, weil jeder Sektenname im Arabischen die Endung יה̈ haben muß; es hätte denn heißen müssen אלמקארביה̈. Bei Jehuda Hadassi nach Almokammez lautet der Sektenname אלמג̇דריה̈, gewiß zu lesen אלמג̇רריה, so daß die Differenz zwischen der einen und der anderen Lesart nur im ג̇ oder ק besteht. Die Bedeutung dieses

[1]) [Nach Harkavy bei Rabbinowitz S. 454, Anm. 141, ist auf diese Angabe von Luzki kein Verlaß.]

[2]) [Nach Harkavy a. a. O. Anm. 143 ist die Bezeichnung Schadhganiten identisch mit Judghaniten.]

[3]) [Über diese Sekte vgl. Harkavy a. a. O., S. 496—498, der sie gemäß der Schreibung אלמג̇אריה̈ mit den אנשי המערות identifiziert und in ihnen einen Überrest der im 2. vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Essäer sieht, da auch diese ein zurückgezogenes Leben führten, und auch in Ägypten, und zwar sowohl in der Nähe von Alexandria als auch von Fostât, wohnten, womit auch der in ihren Schriften vielfach genannte אלאסכנדרי, d. i. Philo, in Verbindung zu bringen ist. Nach Poznański in RÉJ. L, S. 15 ff., ist höchstens ein Zusammenhang mit den Therapeuten anzunehmen, mit denen sie in ihren allegorischen Anschauungen übereinstimmen könnten.]

Namens ist unklar. Scharastani bemerkt, nachdem er die Dogmatik der Makarija auseinandergesetzt, der Urheber derselben sei Benjamin Nahawendi: וקיל צאחב הדה אלמקאלה הו בניאמין אלנהאונדי[1]). Dasselbe scheint Almokammez sagen zu wollen, mit den Worten: (כמאמר oder) במאמר בנימין האנדי. Der Lehrinhalt dieser Sekte ist rein dogmatischer Natur. — Der Mittelpunkt dieser Dogmatik war nach Scharastani, daß Gott zu erhaben ist, um sich Menschen zu offenbaren: ויתעלי אלרב תעאלי ען אן יכלם בשרא תכלימא. Die Offenbarung sei daher vermittelst eines Engels geschehen: אן אללה תעאלי כאתב אלאנביא בואסטה מלאך. Diesen Engel habe Gott zu seinem Statthalter, gewissermaßen zu seinem Vize-Gott, gemacht, und alles, was in der Thora vom Tun Gottes erzählt wird, beziehe sich auf diesen Engel. Sämtliche Verse in der Thora, welche anthropomorphisch klingen, seien allegorisch zu nehmen: אן אלאיאת אלמתשאבהה פי אלתוריה כלהא מאולה. Ganz dasselbe berichtet Almokammez (freilich bei seinem Epitomator verdunkelt). Die ganze Stelle lautet: Im Gegensatze zu den Sadduzäern, welche Gott körperlich faßten: וספר גם (דוד בן מרואן אלמקמץ) בעד אלמגדיה בחלוף זה לאלהים קשורם כי לא הם מוסיפין בדמיון כי אם בספור התורה אשר ספוריה כפשוטם מפרשים ומבררים ועוד אומרים כי הם ספורים למקצת מלאכים ומהם הוא המלאך אשר ברא את העולם במאמר בנימין האנדי. Auch aus einem Zitat bei Joseph Roeh sehen wir, daß Benjamin Nahawendi annahm, Gott habe zuerst einen Engel erschaffen, und dieser Engel sei der Weltschöpfer: ודברי בנימין אלנהונדי אשר יאמר כי ה' ית"ש ברא מלאך והמלאך ברא את העולם על ידו השמים והארץ ולבני האדם כלם.

Diese Lehre von der Verwerfung des Anthropomorphismus (Muschabbiha) und der allegorischen Auslegung der Thora ist ganz die der mohammedanischen Mutazila. Wir sehen daraus, daß Benjamin Nahawendi, so wie Judghan, der den Kadr (liberum arbitrium) behauptete, Mutaziliten waren und eben so deren Anhänger, die Judghaniten und Makarijiten. Damit stimmt Makrizis Bericht überein, daß die Karäer (Ananiten) die strenge Gotteseinheit und die Gerechtigkeit behaupteten und die Vergleichung Gottes verwarfen, d. h. sich der Theorie der Mutaziliten angeschlossen haben: פאלענאניה תקול באלתוחיד ואלעדל ונפי אלתשביה (bei de Sacy, Text 116). Dasselbe berichtet Maßudi, der die Ansichten der Juden seiner Zeit aus Umgang mit ihnen sehr gut kannte, daß die Karäer Mutaziliten waren: ואלענאניה והם מן ידהב אלי אלעדל ואלתוחיד (das. 350). Auch Maimuni berichtet, daß die Karäer (und die späteren Gaonen von Saadia an) dem moslemitischen Kalam, d. h. der Mutazila, gefolgt sind und einiges davon entlehnt haben: אמא הדא אלנזר אליסיר אלדי תגדה מן אלכלאם פי מעני אלתוחיד ומא יתעלק בהדא אלמעני לבעץ אלגאונים ועדנד אלקרא"ן פהי אמור אכדוהא ען אלמתכלמין מן אלכלאם (More I, Cap. 71, ed. Munk, p. 91, Text). Ebenso berichtet Aaron Nikomedi, daß die Karäer und einige Rabbaniten sich der Mutazila angeschlossen haben, weil deren Grundsätze mit der Thora übereinstimmen: חכמי הקראים וקצת מחכמי הרבנים נמשכו אחרי דעות מעתזלה כשראו עניניהם

1) [Vgl. die Berichtigung diejer Auffassung durch Harkavy a. a. O. S. 455, Anm. 144, wonach der Sinn ist, daß Benjamin Nahawendi der Urheber des Ausspruches (מקאלה) von der Mittlerschaft des Engels ist.]

מסכימים ליסודות התורה (Ez-Chajim, ed. Delitzsch, S. 4). Wenn nun Scharastani das Entgegengesetzte referiert, daß in betreff der dogmatischen Streitpunkte: Kadr (und Muschabbiha) die Rabbaniten der Mutazila und die Karäer der entgegengesetzten Theorie huldigen: ואמא אלקול באלקדר פאלרבאניון מנהם כאלמעתזלה פינא ואלקראיון כאלמגברה ואלמשבהה (165), so beruht das auf einer Veränderung, die bei Rabbaniten und Karäern vorgegangen war. Mit Saadia neigte sich der Rabbanismus der Philosophie, d. h. dem Kalam der Mutazila, zu[1]) und die letzten Gaonen traten schriftstellerisch als solche auf. Saadias Zeitgenosse Aaron Ibn-Sarǵadu, sein Sohn Doßa, R'Haï und sein Schwiegervater Samuel ben Chofni, auch ein gewisser Ibn-Alakuli[2]), alle diese waren jüdische Mutaziliten. Da Scharastani die Schriften einiger von ihnen gelesen hatte, so konnte er mit Recht berichten, die Rabbaniten gehen mit der mohammedanischen Mutazila. Die Karäer dagegen sanken seit Salmon ben Jerucham und Jephet ben Ali immer tiefer in Geistlosigkeit und Askese und mögen im Orient, so weit Scharastani Gelegenheit hatte, sie kennen zu lernen, ein klägliches Bild geboten haben.

III. Die Akbariten.

Den Namen haben diese Sektierer, wie Makrizi berichtet, von zwei Männern: Musa dem Bagdadaner aus der Stadt Akbara, und Ismael ebenfalls aus Akbara: ואלעכבריה אצחאב מוסי אלבגדאני אלעכברי ואסמעיל אלעכברי. David Almokammez nennt zwar nur den letzteren: ענין דת אסמעיל אלעכברי; aber der Karäer Joseph Bagi, Verf. des אגרת קריה נאמנה, nennt beide und zwar den ersten unter dem Namen Meswi (für Musa, wie oft): וכתב דת משוי העכברי וכתב דת אלבתל (?) ודת תפליסים ודת כותים ודת משה אלזעפרני ודת ישמעאל אלעכברי ודת עובדיה האספהני (bei Wolf Bibliotheca IV, p. 1091). Ebenso Mardochaï Troki[3]) (in דוד מרדכי c. 3)[4]). Worin das Schisma bestand, ist weder bei Almokammez, noch bei Makrizi angegeben. Der letzte referiert allgemein: Die Akbariten wichen in einigen Punkten in betreff des Sabbat und der Auslegung der Thora ab: יכאלפון אשיאא מן אלסבת ותפסיר אלתוריה. Noch unbestimmter lauten die von Hadassi zitierten Worte: ובטל גם הוא הכתב והקריאה ואמר אסמעיל כי הם שקר ומי שצוה הוא חייב לאלהיך וכללי הפסוקים. שהחליפו השומרונים הלכו גם הם[5]). Der Karäer Tobia

[1]) [Bekanntlich war schon der vor Saadia wirkende Al-Mokammez Mutazilit; vgl. Schreiner a. a. O. S. 22—25.]

[2]) [Sogar noch Nissim ben Jakob aus Kairuân.]

[3]) [Der Verfasser des Dod Mordechai war nicht aus Trok, sondern aus Kraßni-Ostrow in der Nähe von Lemberg; vgl. Harkavy a. a. O. S. 456, Anm. 145.]

[4]) Vgl. auch Kirkisani in RÉJ. V, p. 217. וכאן בעד ענן אסמעיל אלעכברי (834—42) ודלך פי איאם אלמעתצם באללה.

[5]) [Die Häresie dieses Sektierers bestand darin, daß er den Text der Thora teils willkürlich gestaltete, teils sich nur nach dem K'tib richtete, ferner den Neumond mit dem Molad beginnen ließ, und das vom Nichtjuden direkt für den Juden am Sabbat zubereitete ohne weiteres gestattete. Vgl. Harkavy a. a. O., S. 507—8 und Poznański, in RÉJ., XXXIV, S. 161 ff.]

ben Mose (in אוצר נחמד f. 10) gibt an, daß schon Saadia gegen Mose Akbari in betreff der Fetteile polemisiert hat: דע אחי כי זה הפיתומי הלץ זכר דברי מישוי אלעכברי ואמר הלכו אחריו (הקראים) בהתרת חלבי חלים (חולין) וזכר טענותיהם וחזוק דבריהם ולא באר מן קלות ראשו ומעוט דעתו שיחות דבריהם. Dasselbe berichtet Aaron Nikomedi (in דיני שחיטה c. 19) וישראל נחלקו לג׳ דעות בענין החלב מהם אומרים כי לא אסר הכתוב רק חלב קדשים לא חלבי חלים וזה דת משוי העכברי והנמשכים אחריו. Es wird sich weiter zeigen, daß Ismael Akbari dieselbe Ansicht hatte. Ismaels Lebenszeit bestimmt Almokammez: er blühte zur Zeit des Kalifen Almotassim (834—842): היה בימי מעתצם באללה המלך[1]).

IV. Die Abuamraniten oder Tiflisiten.

Auch diese Sekte hat ihren Namen vom Stifter, der Mose (Meswi) hieß, als solcher aber nach arabischer Weise den Beinamen Abu-Amran führte, aus der Stadt Safrân stammte und später nach Tiflis auswanderte (Almokammez): דת אבועמרן שמו משה אלזפרני הנודע אבועמרן אלתפליסי הנעתק ממקומו אל מדינת תפליס. Statt אבועמדן muß man lesen אבועמרן, wie aus einer Notiz von Jephet hervorgeht (zitiert von Dukes Beiträge II, S. 30—31): היום יש בעולם דתות רעות . . . ודת אלעבדי ואלמגבריים אומר כי בזה העולם [השלום] טוב ורע כי אין תחית המתים לעתיד לבא והלך אחריהם משה אלזעפרני הנודע אבועמרן הוא דת מישו שאומר אין תחית המתים. Wir sehen daraus, daß er die Auferstehung leugnete und zwar mit Anlehnung an mohammedanische Schismatiker. Mose Abu-Amram war Karäer, nahm vieles von ihnen an, das Eheverbot mit der Bruder- und Schwestertochter, das Genußverbot des trächtigen Tieres und des Fötus, den Brauch, das Wochenfest vom Sabbat an zu zählen: פירש ואסר בת האח ובת האחות וכדומה לזה כדברי בעלי מקרא . . . אף אסר האליה העובר והמעובר וחג השבועות חייב ביום ראשון כחרדי עליון. Er wich indessen in folgenden Punkten von ihnen ab: a) Der Neumond beginnt mit dem Verschwinden des alten Mondes. b) Die Fetteile am Tiere sind nur an Opfern verboten, nach der Tempelzerstörung dagegen ist deren Genuß gestattet. Hierin stimmte er mit den Akbariten überein, was auch in dem, allerdings verdorbenen Texte (bei Jehuda Hadassi) angedeutet wird: דת אבועמרן . . . ואסמעיל ואלעכברי חביריו מחליפי תורות נפרד נתחלף מן העדה בדברים אחדים כגון שלקת ראש חודש בכסוי הירח וסמך בפסוקים . . . בכסה ליום חגנו . . ופירש פרושים אבודים כרות קדים אף התיר הבשר עם חלביו באשר הוא הגוף (?) בזו גלותך. Jephet ben Ali berichtet ebenfalls von den Tiflisiten (אצחאב אלתפליסי), daß sie den Neumond mit der synodischen Konjunktion beginnen (bei Pinsker, Text, S. 26). Nach einem Zitat bei Abr. Ibn-Esra hat Mose ha-Parsi die Verse über das Passahopfer so gedeutet, daß nur beim Auszug aus Ägypten ein Lamm als Passah vorgeschrieben sei, später aber durfte es auch vom Rindergeschlecht gebracht werden (zu Exod. 12, 5): (l. אבו עמרם) אמר משה בן עמרם הפרסי כי השה חיוב פסח מצרים ובארץ ישראל שה או פר וראיתו וזבחת פסח . . . צאן ובקר שהוא פסח דורות. Mose Abu-Amrans Zeitalter ist un-

[1]) [Vgl. zu diesen Ausführungen z. T. Poznańskis Studie über Meswi al-Akbari, RÉJ. XXXIV, S. 161 ff.]

gewiß. Es wird zwar angegeben, daß er zur Zeit des Malich Alramli aufgetreten ist: עמד זה אבועמרן בימי המלך (l. מליך) ארמלי; aber das gibt nicht mehr Gewißheit. Jedenfalls lebte er wohl im neunten Jahrhundert, da er mit Ismael Akbari in Verbindung gesetzt wird, und dieser in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts auftrat[1]).

V. Die Baalbekiten.

Auch sie haben ihren Namen vom Stifter Meswi aus Baalbek[2]) (Almokammez): דת משוי בעלבקי ממדינת בעלבק היה נפרד גם הוא. Er hat das karäische Prinzip der Biblizität ad absurdum geführt. Allerdings soll das Wochenfest am Sonntag stattfinden, aber man weiß nicht, von welchem Sonntag die 50 Tage zu zählen seien: נאם גם הוא כי חג שבועות ביום ראשון לעולם אבל אינו יודע איזה יום ראשון. Auch sprach er einen Zweifel darüber aus, auf welche Weise der Monatsanfang bestimmt werden soll. וגם היה בספק על ידיעת ראשי החדשים ולא ידע בבירור באיזה יעמיד בתורתך[3]). Den Ausdruck שבת שבתון beim Versöhnungstage urgierte er so, daß dieser Festtag stets auf einen Sonnabend fallen müsse; daher müsse der erste Passahtag stets an einem Donnerstag gefeiert werden: נוסף עוד כי הפסח יתחייב לעולם ביום חמישי בעד שיפול יום הכפורים בשבת משום שאמר הכתוב שבת שבתון. Die Kiblah soll nicht gegen den Tempel, sondern überall gegen Westen gerichtet sein: גם השתחוית התפלה יתחייב במערב ואחוריו במזרח כזו דינו ודתו כל מי שהיה במערב ובמצרים ישים אחוריו נגד המקדש. Diese Stelle scheint Alkarkassani entlehnt zu sein, von welchem referiert wird: כי הוא היה רואה כי מקום התפילה הוא בפאת מערב וכי הוא רואה בעד מי שיהיה במצרים שישים אחוריו אל בית המקדש (bei Pinsker S. 88). Gleich den Akbariten und Tiflisiten gestattete Meswi Baalbeki den Genuß der Fetteile כי הוא התיר החלבים מזבחי חולין להאכיל בלי להקריבו וזו הדת לקח מאנשי ההרים מחליפי תורתך. Nach seiner Ansicht durften die Opfer nicht am Sabbat gebracht werden, vielmehr wurden die Sabbatopfer am Freitag dargebracht: ובשבת לא יתחייב שיקריבו קרבנות כל עיקר . . . לפסוק הנאמר עולת שבת בשבתו פירש ואמר מענהו קודם השבת היה נקרב ליום שבתו. Eine Differenz ist wegen des schlechten Stiles, in dem Jehuda Hadassi die Sektengeschichte wiedergegeben hat, ganz unverständlich: מורה עוד ואמר כי עירון הזהובים בימי קודש מותר בהטבת ורצון הלב[4]). Es ist aber ganz unglaublich, daß Meswi Baalbeki zum Christentum übergetreten ist (wie Delitzsch annimmt, Ez-chajim, S. 322). Denn dann würde er keine Anhänger behalten haben, die sich nach seinem Namen genannt hätten[5]).

[1]) Über Ismael Akbari und Benjamin Nahawendi, vgl. Revue des Ét. j. V., p. 217. [Er gilt als Schüler von Ismael Akbari und polemisierte auch gegen Chiwwi oder Chajaweih aus Balch. Übrigens gab es auch eine mohammedanische Sekte אלזעפראניה; vgl. Harkavy a. a. O. S. 508.]

[2]) [Vgl. über ihn a. a. O. S. 509.]

[3]) [Er soll geraten haben, sich hierin den Rabbaniten anzuschließen.]

[4]) [Der Sinn ist nach Harkavy a. a. O., S. 458, Anm. 149, daß dies zur Erfreuung des Herzens gehört.]

[5]) [Vgl. jedoch a. a. O., Anm. 150.]

Von den übrigen Sektennamen, die Makrizi nach einer älteren Quelle mitteilt, sind nur zwei hervorzuheben: 1. Die G'alutijiden; sie übertrieben den Anthropomorphismus: ותבאלג אלתנזיה פי אלתשביה. Sie waren Mystiker, wie ich nachgewiesen habe (Frankels Monatsschrift 1859, 117). 2. Die Scharaschtaner, welche behauptet haben, daß 20 Verse (פסוקים) in der Thora fehlen: ואלשרשתאניה אצחאב שרשתאן זעם אנה דהב מן אלתוריה תמאנון פאסוקה אי איה. Die übrigen sind bloß Unterabteilungen von Karäern: z. B. die Jrakaner, welche den Monat mit dem astronomischen Neumond beginnen und von den Chorasanern differieren. Es ist dasselbe, was Levi ben Jephet berichtet: אנשים מארץ שנער מן אחינו הקראין יעשו (החדש) על אלאגתמאל בלבד (bei Pinsker S. 89). Was Makrizi von den Fajumiten erzählt, daß sie sich nach Saadia benennen und das Gesetz nach Notarikon auslegen, ist Unsinn: ואמא אלפיומיה פאנהא תנסב אלי אבן סעיד אלפיומי והם יפסרון אלתוריה עלי אלחרוק אלקטעה[1]).

19.

Eldad der Danite[2]).

Mit diesem Touristen haben sich in neuester Zeit Rapoport, Landauer, Carmoly und Jellinek beschäftigt, ohne zu erkennen, daß er ein Abenteurer und Charlatan war. Dieses verdammende Urteil muß jeder fällen, der sich Mühe genommen, die Notizen, die wir über ihn haben, genau anzusehen[3]). Schon der Umstand, daß er sich als einen Sohn des Stammes Dan ausgab, daß er diesen Stamm in seiner Integrität fortbestehen, einen unabhängigen Staat mit einem König Usiel an der Spitze bilden ließ, und daß er Traditionen aus dem Munde Moses und Josuas in direkter Linie mitteilte, hätte darauf führen müssen, daß er es auf eine Mystifikation abgesehen hatte. Und nun erst der Umstand, daß er Wörter für althebräisch ausgab, die, so weit wir jetzt den Semitismus kennen, keinem Dialekt dieses Sprachstammes angehören, verrät doch einen Betrüger auf den ersten Blick! תנתרא soll Taube, ריקות Vogel, דרמוש Pfeffer und שגיה Geschäft bedeuten![4]) (Sendschreiben der Kairuaner an Zemach Gaon): ולשון הקדש שהוא (אלדד) מדבר יש בו דברים שלא שמענו מעולם כמו ליונה קורא תנתרא צפור קורא ריקות פלפל דרמוש. כגון אלה כתבנו מפיו הרבה שהיינו מראים לו הדבר ואמר לנו השם בלה"ק ואנו כותבין אותו. ואחר ימים חזרנו ושאלנוהו

1) [Das Urteil des Verfassers ist, nach Harkavy a. a. O., S. 459, Anm. 151, zu modifizieren, da die arabischen Schriftsteller Saadia nur Saîd, nicht Ibn Saîd nennen.]

2) Vgl. Frankels Monatsschrift, Jahrgang 1878, S. 423 ff. [Von neueren Abhandlungen über Eldad kommen in Betracht: Neubauer in JQR I, S. 104 ff., Abr. Epstein, Eldad Hadani, Preßburg 1892, D. H. Müller, Die Rezensionen und Versionen des Eldad Had-dânî in den Denkschriften der Wiener Akademie, 1892 —, das mir jedoch nicht zugänglich ist —, und zuletzt Schloessinger, The Ritual of Eldad Hadani, Leipzig-New-York 1908.]

3) [Das Urteil des Verfassers ist nach Epstein, vgl. oben S. 270, Anm. 3, und Harkavy a. a. O. S. 461, Anm. 154, erheblich einzuschränken.]

4) [Vgl. jedoch die Erklärungen hierzu bei Schloessinger a. a. O., S. 43—45.]

ועל כל דבר ודבר ומצאנו אותו כדבור הראשון[1]). Ibn-G'anach im Namen des Ben-Koraisch: וזעם (יהודה בן קריש) אנה סמע אלרג'ל אלדאני יקול: לי שגיה במעני לי חאגה ושגל[2]). Jehuda ben Koraisch gab an, er habe von dem Daniten sagen gehört: „ich habe שגויה", wenn er sagen wollte: „ich habe ein Geschäft, ich habe etwas vor." In Eldads הלכות שחיטה, das uns jetzt durch Goldberg (Jehuda ben Koraisch ed. Paris) und Filipowski (Jochasin ed. London) vorliegt[3]), kommen ebenfalls monströse, selbsterfundene hebräische Wörter vor: ... פתמוהו אדם בדברים! והוכבשה רגליה! ... בארץ פסוגה! ... ואם העטיטה מתחת טבעת הגדולה ... ואם המאכלת קצרה עכיל הרבה ולא המצצו ידיו ורגליו![4]).

Sehen wir uns Eldads Ritual über das Schlachten an, so ergibt sich unzweideutig, daß er, der sogenannte Danite, ein Karäer war. Bruchstücke daraus liegen uns vor, teils in den oben angegebenen Werken, teils in dem Sendschreiben der Kairuaner an Zemach und teils in Notizen von R' Baruch (zitiert von Mardochaï zu Chullin I, Anfang). Dieses Zitat, das am meisten karäische Spuren enthält, lautet: כתב ר' ברוך ראיתי כתוב בהלכות שחיטה שהביא ר' אלדד ... הבא מי' שבטים. אמר מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה כל הזובח לה' ואינו יודע הלכות שחיטה וכו'. ולא ישחוט עד שיפנה אל הקודש למקום תפילה ואם ישחוט בלא ברכה פגול ... ואם לא הורחץ. משכבת זרע ושכח ושחט פגול. ... ואסור השחיטה מיד אשה מיד סריס מיד זקן ... ומנער עד שימלא י"ח שנה[5]). Alle diese Punkte sind echt karäisch[6]), wie aus dem הלכות שחיטה des Jehuda Hadassi, des Aaron Nikomedi, des Israel, des Westländers, und des Elia Baschjazi in אדרת אליהו hervorgeht. Der Karäismus hat nämlich zwei leitende Prinzipien für das rituale Schlachten. Erstens soll es eine gottesdienstliche Handlung sein und daher in der Richtung nach Jerusalem vorgenommen werden (Baschjazi): ומצוה טובה היא לשום פניו נגד ירושלם (Abweichend Israel der Westländer). Daher Frauen, Betrunkene, Unreine den Akt untauglich machen, ebenso wenn er ohne Segensprechung ausgeführt wird. Zweitens soll das Schlachten zum Zwecke haben, das Blut vollständig ausfließen zu lassen, sonst würde das Blut in den Muskeln bleiben: שהשחיטה היא כריתת ד' סמנים לפי שבכריתתם יוצא הדם מהגוף הנשחט כראוי. ... שהכונה בשחיטה היא הוצאת הדם מכל איברי החי. Daher halten es die Karäer hier für unerläßlich, daß neben der Speise- und Luftröhre auch die Blutgefäße am Halse (ורידים) durchgeschnitten werden. Belege aus karäischen Schriften heranzubringen ist überflüssig; Fachmännern ist das

1) [Vgl. jetzt Epsteins Edition, S. 5, Nr. 5.]

2) [Vgl. jetzt Sefer Haschoraschim, hebräische Übersetzung, ed. Bacher, Berlin 1897, S. 497 sub rad. שגה I.]

3) [Vgl. jetzt auch Schlössinger a. a. O., S. 57—103.]

4) [Vgl. die Erklärungsversuche von P. F. Frankl in Monatsschrift 1873, S. 490—495 und bei Schlössinger a. a. O., S. 42—43.]

5) [Vgl. jetzt Epstein S. 13 f.]

6) [Nach Epstein a. a. O. S. XLII ff. ist vielmehr anzunehmen, daß Eldad in seiner vermutlichen Heimat Yemen derartige bei den Arabern übliche Bräuche sich angeeignet hat, wie auch das Kolorit seiner Sprache und so manche Ausdrücke derselben auf arabische Heimat hinweisen; vgl. Schlössinger, a. a. O., S. 29—92.]

bekannt. Dieser Punkt wird in dem Ritual Eldads stark betont[1]): ein Schlachten gegen die Vorschrift bewirkt, daß das Blut, statt auszuströmen, sich innerhalb des Tieres sammelt; der Genuß desselben käme demnach dem Genießen des Blutes gleich: ישהה בידו עד כדי שחיטת בהמה אחרת והלך הדם בכל הבשר נבלה (bei Goldberg l. c. XIX.); וכי תאמר על ההגרמה טריפה למה? דע כי שהגידין שהדם יוצא מהן נגד טבעת הגדולה תשחיט התיכתה שרש של גידי הדם ולא יצא הדם (das. XXI.). Auch die Tierkrankheiten bei Eldad (ה׳ טרפות) weichen zum Teil vom Talmud ab. Kurz, es ist nicht zu verkennen, daß Eldad ein Karäer war[2]). Wenn Eldad behauptete, daß die Daniten einen hebräischen Talmud besäßen, daß darin keine Kontroverse vorkomme, und daß darin alles traditionell auf Josua, auf Mose und Gott unmittelbar zurückgeführt werde: התלמוד שלהם בלשון הקודש מצוחצת ואינו מזכיר בו שום חכם לא מבעלי המשנה ולא מבעלי התלמוד אלא כך אומרים בכל הלכה כך למדנו מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה: so hatte er es offenbar darauf abgesehen, den rabbanitischen Talmud in den Augen der Rabbaniten zu diskreditieren. Daher ist es erklärlich, daß die Kairuaner und R' Isaak und R' Simcha, die ihn gesprochen, darüber erstaunt waren, daß manches, das er ihnen mitteilte, mit dem Talmud übereinstimme, manches wieder davon abwiche: ר׳ צמח: ספרו לנו חכמים ששמעו מן רבנא יצחק בן מרנא ורבנא שמחה שראו ר׳ אלדד הדני והיו תמהים מדבריו שהיו במקצתן נראין כדברי חכמים שלנו ומקצתן היו מופלגין בדברינו (מדבריהם l.). Dennoch ließen sich Rabbaniten von ihm mystifizieren. Der Gaon Zemach entschuldigt Eldad, daß seine Abenteuer sein Gedächtnis geschwächt, und er darum vieles vergessen hätte: ויש לומר שאינו כלל רחוק שאלדד שגג והחליף מרוב צרותיו שעברו עליו וטורח הדרך המענה גוף האדם. R' Chananael ließ sich von ihm täuschen und nahm einiges von ihm auf (vgl. Goldberg l. c. XXI. aus einem bodleianischen Kodex). Spätere zitieren die הלכות א״י הלכות ארץ ישראל, oder vielleicht הלכות אמר יהושע[3]) des Eldad Hadani als eine wichtige Halachaquelle, und nur ihr richtiger Takt sträubte sich gegen Aufnahme der Eldadschen Fiktionen (Tossafot zu Chullin Anf. und Meïr Rothenburg Resp. 193). In Spanien scheint Eldad übrigens eine andere Traditionskette geschmiedet zu haben „im Namen Othniels", der es von Josua usw. vernommen (Chasdaï im Sendschreiben an den Chazarenkönig): ובעמדו לדרוש (איש משבט דן) בהלכה כך היה אומר עתניאל בן קנז קבל מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה. Die Karäer scheinen es gefühlt zu haben, daß Eldad Fleisch von ihrem Fleische war, indem er angab, daß der Rest der Stämme jenseits des Sabbationflusses den Talmud nicht kenne und

1) [Vgl. jedoch zu diesen Ausführungen Epstein a. a. O. Der Karäismus Eldads ist widerlegt durch seine Benutzung der Halachoth Gedoloth; vgl. Epstein S. XLVII—XLVIII und Schlössinger, S. 51—54 auch betreffs der Halachoth P'sukoth.]

2) [Dagegen ist zu bemerken, daß die alte karäische Autorität Daniel al-Kumisi energisch gegen einen Punkt von Eldads Ritual betreffs der Merkmale der reinen Vögel polemisiert; vgl. Schlössinger a. a. O., S. 47, Anm. 72 und S. 102—103, Anm. 102. Vgl. auch dessen Übersicht der Übereinstimmungen von Eldads Ritual mit paläst ininensischen Traditionen, S. 48—49].

3) [Vgl. Schlössinger a. a O., S. 9—10].

kein festes Kalendersystem habe (Jehuda Hadassi **Eschkol** Nr. 61): צדקת אנשים מכל שבטי ישורון מעבר לנהר סמבטיון יצאו טרם גלות ירושלם בספר אלדד הדני (המ) בתורת אל בלי משנה וגמרא חשבון לבנה כתקון רועיך. Mit einem Worte, es ist kein Zweifel daran, daß Eldad ein verkappter Karäer war, der nur deswegen Rabbanitisches mit Karäischem gemischt hat, um die Rabbaniten nicht vor den Kopf zu stoßen. Möglich, daß er selbst ein solches eklektisches Bekenntnis hatte.

Daß demnach alles, was Eldad von seinen Reisen und Abenteuern, von den noch vorhandenen Zehnstämmen und von den **Bene Mosche** am Flusse Sabbation erzählt, eitel Erfindung ist, versteht sich von selbst[1]. Es gehörte mit zu seiner Rolle, darzutun, daß das ursprüngliche Judentum anders gestaltet war, und daß es sich noch rein bei den Stämmen erhalten habe, die noch vor der Vertreibung der Zehnstämme ausgewandert sein sollen. Seine Erfindungen sind teils in dem Sendschreiben der Kairuaner an Zemach Gaon, teils im **Eschkol** des Hadassi und teils in den zwei Rezensionen niedergelegt, die unter dem Titel ספר אלדד הדני zirkulieren (gedruckt zuerst in einer italienischen Ausgabe entweder von Conat oder in Pesaro und Ferrara: Orient Jahrg. 1846, Literaturbl. Nr. 31; Konstantinopel 1516, 1519 und zuletzt von **Jellinek im Bet Hamidrasch II, III**)[2]. Die Verschiedenheit der Relation rührt wahrscheinlich davon her, daß Eldad an jedem Orte, wo er sich aufgehalten, entweder geflissentlich oder von seinem Gedächtnisse verlassen, anders erzählt hat. So kommen in **Eschkol** (Nr. 60) Züge vor, welche in den anderen Schriften fehlen. Übrigens beruhten Eldads Angaben auf Tatsachen, die er geflissentlich erweitert hat: nämlich auf der Tatsache von der einstigen Existenz eines jüdisch-himjaritischen Reiches und unabhängiger Stämme in Arabien, ferner auf der Tatsache von dem Vorhandensein des jüdisch-chazarischen Staates, und endlich auf der Tatsache von der Existenz kriegerischer jüdischer Stämme in Ostcharasan bei Nischabur.

Wenn Eldad vier Stämme nach Kusch und Chavila[3] verlegt, so wählte er den Schauplatz des ehemaligen himjaritischen Reiches[4]. Wenn er die Stämme Ephraim und Halbmanasse auf den Bergen in der Nähe von Mekka oder Medina wohnen und sie kriegerisch auftreten läßt, so liegt dem die Nachricht von den kriegerischen Stämmen Nadhir, Kuraiza und Chaibar zugrunde: ושבט אפרים וחצי שבט מנשה הם בהרים נגד מדינת נביא[5] הישמעאלי שנקרא מיכה והם בעלי סוסים ויוצאים לשלול שלל ולבוז בז והם גבורי חיל ואנשי מלחמה אחד מהם ינצח אלף איש. Andere zwei Stämme

1) [Vgl. jedoch die Nachweise Epsteins an verschiedenen Stellen seines Werkes, daß so manches der Wirklichkeit entspricht, besonders S. XXXIV bis XXXV. Die Erzählung von den B'ne Mosche ist alten Mythen entlehnt; vgl. a. a. O., S. XXXVII—XXXVIII.]

2) [Über die verschiedenen Rezensionen vgl. Epstein S. XLVIII—L und Schlössinger a. a. O., S. 107 ff.]

3) [Über Chavila, vermutlich südöstlich von Äthiopien, vgl. Epstein, S. 37.]

4) [Vgl. jedoch Epstein, S. XXVII.]

5) [Vgl. zu den beiden folgenden Stellen die anderen LA. bei Epstein a. a. O., S. 32, Nr. 8—9. Für כוזרים liest er כשדים; vgl. ebendort S. 32, Anm. 13. Für ומצד הישמעאלים ist wohl besser zu lesen mit Epstein וקצת ישמעאלים].

verlegte er direkt nach dem Chazarenland: ושבט שמעון וחצי שבט מנשה בארץ כוזרים והם עד אין חקר והם ישאו מס מעשרים וחמשה מלכיות ומצד הישמעאלים פורעין להם מס. (So lautet die Stelle in der Ed. Const. 1516, in den anderen Ausgaben steht קדריים statt כוזריים und in der Ed. Const. 1519 gar כסדרים, mit dem Zusatze: רחוק מירושלים ששה חדשים. Aber die Lesart כוזריים empfiehlt sich am besten). Die Nachricht über die Chazaren dürfte das noch am meisten historisch Begründete in Eldads Erzählung sein, freilich mit Ausnahme des Hauptpunktes, daß dort der Stamm Simeon mit noch einem anderen gewohnt habe. — Zwei Stämme Sebulon und Rëuben versetzt Eldad nach dem Gebirge פריאן und läßt sie türkisch sprechen: בני זבולון חונים בהר פריאן (Var. פארן) ושבט ראובן נגדם אצל הר פריאן . . . ועושים מלחמות עם כל סביבותיהם . . . ומדברים בלשון קדר. Das erinnert an den Bericht Benjamins von Tudela, welcher von einem eingeborenen Juden hörte, daß unabhängige kriegerische Juden auf den Gebirgen Nischabur wohnten, welche (im 12. Jahrhundert) ein Bündnis hatten mit den Ghusen oder ungläubigen Türken. Diese Juden bei Nischabur oder Ostchorasan wollten von den Stämmen Dan, Sebulon usw. abstammen (Itinerarium, ed. Asher, Text 83 f.):[1] שמונה ועשרים יום להרי ניסבור ויש שם אנשים מישראל בארץ פרס שהם משם ואומרים כי בערי ניסבור ארבעה שבטים מישראל דן וזבולון ונפתלי (Lücke) . . . ואין עליהם עול גוים . . . והולכים למלחמה לארץ כות (l. גוז) דרך המדברות ויש להם ברית עם כופר אלתורך . . . עד שבאו אל הרי ניסבור והיהודים יושבים שם. Es ist ganz dieselbe Schilderung wie bei Eldad. Man muß also bei Eldad statt פריאן oder פארן korrigieren in כראסן[2]). Denn Nischabur gehörte zu Ostchorasan. Dann würde auch passen, daß diese Juden tatarisch oder türkisch sprachen, und daß sie in dieser Sprache predigten: פותחין בדרשות בלשון הקודש והסברא בלשון קדש (l. קדר) (So in der Ed. Const. 1516. In den übrigen falsch: בלשון פרס)[3]).

Das Wichtigste an dem ganzen Eldad ist die Bestimmung seines Zeitalters. Es sind drei Data dafür vorhanden: 1. In der Edition von Const. 1516 kommt zum Schlusse vor: Eldad habe den Bericht nach Spanien gesendet im Jahre 43: שגר אגרות הללו מר אלדד לספרד שנת ארבעים ושלש. Damit läßt sich allerdings nichts anfangen[4]). 2. Ibn-Jachja (im שלשלת הקבלה) hat in seinem Exemplare eine vollständige Zahl gefunden. Auf die Anfrage der Kairuaner an Zemach Gaon, antwortet dieser, er habe durch Tradition von Isaak Gaon vernommen, daß einige Eldad um 640 = 880 christl. Zeit gesehen haben: והשיב מר צמח דעו כי יש לנו בקבלה מרבינו יצחק גאון שבשנת כמו תר״ם ראו אלדד הדני ותמהו וכו. Dadurch wäre allerdings das

[1]) [Den vollständigen Text siehe jetzt bei M. Adler in JQR. XVII, S. 84—86. Darnach ist, außer der großen Lücke, hinter נפתלי zu ergänzen אֲשֶׁר und anstatt כות oder גוז ist vorzuziehen die LA. כוש; vgl. auch ebendort S. 94, Anm. 1].

[2]) [Nach Epstein, S. 31, Anm. 9, ist die L.-A. פארן gerechtfertigt; es sind die Parouta-Gebirge, nördlich von den vorhergenannten, gemeint.]

[3]) [Vgl. jedoch die LA. פסר bei Epstein, a. a. O., S. 24 Ende und die Berichtigung S. 46, Anm. 4, wonach קדר „arabisch“ bedeutet.]

[4]) [Es ist dies 4643 = 883.]

Zeitalter genau bestimmt; allein diese Zahl findet sich in keiner einzigen Ausgabe, und, selbst wenn ihre Echtheit zugegeben ist, hat man keine Gewißheit, ob sie nicht korrumpiert ist. Man hat auch die Zahl bezweifelt; Rapoport liest dafür תק"ס = 800. Landauer, und nach ihm Fürst und Jellinek, lesen dafür חר"ם und verstehen darunter die seleuzidische Ära mit Hinzufügung der Tausend, also א' חרם = 1248 Sel. = 937. Also wieder Ungewißheit. 3. Wollte man sich an den Gaon R' Zemach halten, so treten andere Schwierigkeiten entgegen. Es hat drei Gaonen mit Namen Zemach gegeben: Zemach ben Paltoj von Pumbadita (872—890), Zemach ben Chajjim von Sura (889—896) und Zemach ben Kafnaï von Pumbadita (936—38). Diejenigen, die Eldad ins zehnte Jahrhundert setzen, halten sich an den letzten Zemach. Zwar gibt Ibn-Jachja genau an, die Anfrage der Kairuaner sei an Zemach von Sura ergangen: אלו הדברים שאלה עשו בני אלקירואן מברבריאה אל מר צמח גאון שבמתא מחסיא. Allein mit diesem Punkte steht Ibn-Jachja, dem die Kritik nicht viel traut, allein und wird von den Editionen nicht unterstützt, welche einfach die Lesart haben: an Zemach Gaon, ohne weiteren Zusatz. Aber, selbst wenn man daran festhalten wollte, so zerbricht Ibn-Jachja selbst die von ihm gereichte Stütze, indem er erzählt: dieser R' Zemach habe von einem Gaon R' Isaak gehört, daß einige Eldad im Jahre so und so viel gesehen. Eldad muß also, so folgert Herr Rapoport, viel älter sein als Zemach, der ihn nur per traditionem kannte. Man müßte dann das Zeitalter dieses Isaak Gaon untersuchen, aber dann käme man in neue Wirrnisse ohne Ausweg.

Um Gewißheit über diese Datumfrage zu erlangen, müssen wir von sicheren Punkten ausgehen. Sicher ist es, daß die Kairuaner, welche eine Anfrage an R' Zemach richteten, von Eldad, als einem in ihrer Zeit aufgetretenen Manne sprechen: נודיע לאדוננו שנתארח בינינו אדם אחד ושמו אלדד הדני und weiter חזרנו ושאלנוהו . . . כתבנו מפיו (vgl. o. S. 274). Die anfragenden Kairuaner, Eldad und Zemach Gaon sind demnach als Zeitgenossen anzusehen. Ibn-Jachja hat aber die Antwort Zemachs entweder mißverstanden, oder eine falsche Lesart vor sich gehabt. Die Richtige lautet nach der editio princeps, wie oben angegeben: ספרו לנו חכמים ששמעו מן רבנא יצחק בן מרנא ורבנא שמחה שראו ר' אלדד זה, d. h. Zemach antwortet den Kairuanern, Eldad sei ihm bekannt durch das, was er von einigen Gelehrten über ihn gehört, die sich's von Augenzeugen, R' Isaak und R' Simcha, erzählen ließen. Diese weitläufige Zeugenangabe faßt Ibn-Jachja kurz zusammen in den Satz: דעו כי יש לנו בקבלה מר' יצחק גאון שבשנת תר"ם ראו אלדד. Hier ist überhaupt das Wort גאון zugesetzt, und der zweite Augenzeuge רבנא שמחה unterdrückt. Dadurch ist Rapoports Annahme widerlegt. Wir brauchen nicht auf einen Gaon R' Isaak (oder R' Zadok) zurückzugreifen, sondern Zemach Gaon hörte Nachrichten von Zeitgenossen über Eldad, die sie von Augenzeugen vernommen hatten. Es fragt sich also nur noch, ob Eldad Zeitgenosse eines der beiden Gaonen Zemach am Ende des neunten, oder des Zemach in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts war. Eine Notiz in dem Sendschreiben des jüdischen Ministers Chasdaï ben Schaprut an den Chazarenkönig löst diesen Zweifel. Dieser berichtet „zur Zeit unserer Väter kam zu uns nach Spanien ein Mann vom Stamme Dan, der hebräisch sprach usw.: ובימי אבותינו נפל אצלנו

איש מישראל נבון דבר היה מתיחס משבט דן עד שמגיע לדן בן יעקב והיה מדבר בצחות וקורא לכל דבר בלשון הקודש. Obwohl Eldad hier nicht genannt wird, so ist es doch klar, daß von ihm die Rede ist. Eldad war also in Spanien zur Zeit von Chasdaïs Vätern: בימי אבותינו, was zur Zeit seines Vaters oder Großvaters bedeuten kann, aber keineswegs zu Chasdaïs Zeit. Chasdaï war aber bereits im Jahre 940 im Dienste des Abdulrahman (wie weiter nachgewiesen werden wird). Folglich kann Eldad nicht Zeitgenosse des Zemach ben Kafnaï gewesen sein (936—38), denn dann wäre er auch Zeitgenosse Chasdaïs gewesen, und derselbe hätte nicht schreiben können, Eldad sei zur Zeit der Väter nach Spanien gekommen. Damit ist auch widerlegt, was Landauer und Munk (Notice sur Aboulwalid p. 57, 60) behauptet haben, daß Eldad Zeitgenosse des Kommentators des ספר יצירה, d. h. (wie kritisch sicher ist) des Dunasch ben Tamim gewesen sei, weil nämlich der letztere im genannten Kommentar aussagt, er habe durch Abudani und David aus Fez das Buch Jezirah nebst Saadias Kommentar empfangen, und daß er von den Bene ha-Dani Prinzipien der Sprachvergleichung gelernt: עד שהגיע אלינו מארץ ישראל אבודני ודוד החרש שהיו ממדינת פאס ויביאו בידם ספר זה פתור מפי ר׳ סעדיה הפיתומי . . . ועקר זה קבלנוהו מן בני הדני הבאים אלינו מארץ ישראל. Es ist aber entschieden falsch, daß Dunasch ben T. mit Eldad in Rapport gestanden hat. Dunasch war ein Zeitgenosse Chasdaïs, wie Munk selbst angibt (l. c. p. 52). Aber Chasdaï war nicht Zeitgenosse Eldads, sondern lebte mindestens eine Generation später, also ebenfalls Dunasch ben T. Es ist mir auch ganz unbegreiflich, wie Kritiker darauf kommen konnten, Eldad den Daniten mit dem Abudani im Jezirah-Kommentar zu identifizieren[1]). Der Verfasser des Kommentars, der in Kairuan lebte, wußte recht gut, daß Abudani und sein Genosse aus Fez stammten: שהיו ממדינת פאס, und doch soll Eldad den Kairuanern haben aufbinden können, er sei weit her, vom Stamme Dan? Es liegt nicht viel daran, zu untersuchen, wer Abudani war, aber mit Eldad ist er gewiß nicht identisch. Einen überzeugenden Beweis dafür, daß Eldad dem neunten Jahrhundert und nicht dem folgenden angehört, liefert eine Notiz bei dem Karäer Ali ben Jephet. Dieser tradiert, sein Großvater Ali (Jephets Vater) habe eine Erklärung von Jehuda ben Koraisch adoptiert: באדרעי אמר מר׳ ור׳ יהודה בן קוריש ר״ת בדקדוקו . . . ואבינו זקננו מר׳ עלי המלמד ר״ת החזיק אחריו (bei Pinsker S. 65): Nun war Jephet ein jüngerer Zeitgenosse Saadias (920—80).[2]) Folglich lebte sein Vater um 900 und Jehuda ben Koraisch noch früher. Ben Koraisch verkehrte aber mit Eldad (wie oben angegeben).

Haben wir gefunden, daß Eldad dem neunten und nicht dem zehnten Jahrhundert angehört, so ist es eigentlich gleichgültig, an welchen der beiden Gaonen Zemach die Kairuaner sich in betreff desselben gewendet haben, da beide Zeitgenossen waren und fast zu gleicher Zeit fungiert haben. Indessen scheint es, daß Ibn-Jachja recht hat, wenn er angibt, die Anfrage war an den Suraner gerichtet[3]). Wir finden nämlich, daß der Gaon Zemach von Sura

1) [Vgl. auch Epstein S. 72—73.]
2) [Jephet ben Ali wirkte erst im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts.]
3) [Vgl. a. a. O. S. 9—10.]

mit den Kairuanern in Verbindung stand (Pardes 21 b): דין ביטול מודעה של מר ר׳ צמח ראש ישיבה של מתא מחסיא פירש וכל (l. לכל) החכמים והזקנים של מדינת קירואן בלולי תורה וחכמה. Dieser Zemach fungierte, wie angegeben, 889—896[1]), er konnte also den Kairuanern antworten (wie der Text des Ibn-Jachja lautete), daß ein R' Isaak (und R' Simcha) Eldad im Jahre 880 gesehen haben, nämlich noch vor seinem Gaonate. Die Anfrage der Kairuaner geschah aber während seines Gaonats. Mithin kann die Zahl תר״ם bei Ibn-Jachja richtig sein. Ja, man könnte auch die Zahl

[1]) Um die Funktionsjahre des Gaon Zemach ben Chajjim von Sura zu bestimmen, muß ich eine kleine Korrektur zu der Chronologie der Gaonen, wie ich sie in der Frankelschen Monatsschrift (Jahrg. 1857, S. 336 und 381 ff.) auseinandergesetzt habe, anbringen. Das Datum der gaonäischen Verordnung über die Angreifbarkeit der Mobilien für Schuldforderungen, das ich zum Ausgangspunkte genommen habe (S. 338), fand ich bestätigt durch eine Notiz von Isaak Albargaloni (שערי שבועות No. 13). Sie lautet: ומה שאנו דנין היום בכל מקום לגבות כתובה ובעל חוב ממטלטלין . . . עקר תקנה זו נקבעה שנת אלף וצ״ת למנין שטרות בימי הגאונים האחרונים. Also im Jahre 1098 S. = 787; es ist also erwiesen, daß Gaon Bebaï von Sura bis 1098 fungiert hat. Von dem Datum dieser Verordnung muß man bis Natronaï 82 Jahre zählen (wie ich das. 339 belegt habe). Natronaï muß demnach bis 1180 S. fungiert haben. Da er nun mindestens im Jahre 1170 fungiert haben muß, so ergibt sich daraus die Richtigkeit der Schulamschen Lesart, daß Natronaï 10 Jahre fungiert hat: 1170—1180. In meinem Artikel hatte ich der anderen Lesart den Vorzug gegeben, was hiermit berichtigt werden muß. Das Plus von 2 Jahren in der Gesamtsumme der Funktionsdauer der suranischen Gaonen muß demnach später eliminiert werden. Nach sorgfältiger Erwägung des Scheriraschen Textes ergab sich mir, daß man Natronaïs Nachfolger Mar-Amram nicht die Funktionsdauer von 18 Jahren geben darf. Scherira berichtet nämlich, Amram habe bereits früher fungiert, sei abgesetzt worden und habe im ganzen 18 Jahre fungiert: ובתריה מר ר׳ עמרם י״ח שנה וקמי הכין הוי פליג ליה ר׳ עמרם ואיקרי גאון ונחת מיניה ובתר הכין מלך כדפרישנא. — Es scheint, daß er eine Zeitlang Gegen-Gaon von Natronaï war. Einen Anhaltspunkt gibt Saadia Ibn-Danan, der Amram nur 8 Jahre vindiziert: ר׳ נטרונאי נפטר תר״ן ואחריו ר׳ עמרם ונפטר שנת תרנ״ח. Indessen sind 8 Jahre zu wenig; denn aus einer Notiz ergibt sich, daß Amram im Jahre 1189 noch fungiert hat (das. 340, 8). Man darf ihm also 12 Jahre, nach Natronaïs Tod, beilegen, also 1180—92. Dadurch gewinnt man später an Raum. Man kann seinem Nachfolger 8 Jahre zugestehen, wie sämtliche Editionen des Scheriraschen Sendschreibens haben: 1192—1200, und man kann Hilaï ben Mischael [Es muß heißen Hilaï ben Natronai] ebenfalls 8 Jahre beilegen. Die korrigierten Data von Natronaï abwärts würden demnach so ausfallen:

1170—1180 Sel.	נטרונאי
1180—1192	עמרם
1192—1200	נחשון
1200—1207	צמח ב׳ חיים
[Eigentlich nur 1 Monat] 1/2	מלכיא
1207—1217	האי בר נחשון
1217—1225	הלאי בר משאל [הילאי בר נטרונאי]

Auf diese Weise kann man sämtliche Zahlen des Scheriraschen Textes festhalten und braucht keine Konjektur und Emendation.

מ״ג in der Ed. Const. von 1516 festhalten und dazu ergänzen (תר)מ״ג. Indessen ist dieses nur Konjektur.

Man hat irrtümlich angenommen, daß Eldad in Babylonien war, weil ihn ein Rabbana Isaak und Rabbana Simcha gesehen haben. Diese brauchen aber nicht gerade Babylonier oder Frakenser gewesen zu sein. Den Titel רבנא führten auch außerbabylonische Talmudkundige[1]), wie z. B. Isaak ben Joseph, für den der Bibelkodex mit dem oberen Vokalsystem geschrieben wurde im Jahre 917 (Pinner prospectus S. 26 f.): יהיה זה מצחף לרבנא יצחק בן רבנא יוסף ועלו גזעו יוסף ודוד בני רבנא יצחק. Der Gaon Mar-Amram schickte seine Gebetsordnung nach Spanien an רבנא יצחק בריה דרבנא שמעון (Orient. Litbl. 1847, S. 291). Wäre Eldad in Babylonien gewesen, so hätten ihn die Schulhäupter gesehen, Zemach Gaon hörte aber nur aus der zweiten Hand Nachrichten über ihn. — Als es mir zur Gewißheit wurde, daß Eldad ein verkappter Karäer war, hatte ich Jehuda ben Koraisch ebenfalls im Verdacht des Karäismus, zumal ihm die Karäer in Zitaten und Verzeichnissen zu ihren Autoritäten zählen. Den Verdacht begründete ein Ausdruck in der von Goldberg und Bargès herausgegebenen Abhandlung von Ben-Koraisch, indem er von אהל אלתלמוד (S. 43 unten) spricht, eine Phrase, die nur ein Karäer gebrauchen konnte[2]). Nun hat Pinsker ein langes Fragment von ben Koraisch veröffentlicht (S. 67 ff.), wo dieser gegen den Talmud polemisiert (vgl. das. S. 179 ff.). War nun Ben-Koraisch unstreitig ein Karäer, so ist das Talmudgünstige in seinen Schriften offenbar spätere Interpolation, wie denn ohnehin manches Stück in der edierten Risalet verdächtig erscheint.

20.

Das Chronologische in Saadias Leben und Schriften[3]).

Saadia ist einer der fruchtbarsten Schriftsteller in der jüdischen Literatur. Seine Produktionen umfassen Exegetisches (im weiteren Sinne), Polemisches, Talmudisches, Philosophisches, Grammatisches (im weiteren Sinne), Poetisches und Kalendarisches. Obwohl in jüngster Zeit viel über Saadia geschrieben worden, wie von Rapoport, Munk, Dukes, Geiger, Ewald, Fürst, so vermißt man noch immer einen vollständigen Überblick über den ganzen Umfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Die chronologische Reihenfolge seiner Schriften ist noch nicht einmal in Angriff genommen worden. Hier soll der Versuch gemacht werden.

Wenn Abraham Ibn-Daûd in seiner Chronographie angibt, Saadia habe seine sämtlichen Schriften während seiner Amtsentsetzung in Sura und zwar in der Verborgenheit verfaßt: ובמחבואו חברו (ר׳ סעדיה) כל ספריו, so kann nichts falscher sein. Denn aus dem Kommentar des Dunasch ben

1) [Vgl. auch Harkavy a. a. O. S. 464, Anm 156.]

2) [Vgl. hiergegen Harkavy a. a. O., S. 465, Anm. 157.]

3) [Über Saadias arabische Schriften vgl. Steinschneider in: Arabische Literatur der Juden § 31, S. 48—69, und dazu Poznański, Zur jüd.-arab. Literatur S. 40—46, ferner meine in der Monatsschrift, Jahrgang 1909, erscheinende Abhandlung über Saadias Leben und seine Schriften.]

Tamim zu Jezirah erfahren wir, daß Saadia schon manches geschrieben hatte, ehe er nach Sura berufen war: לפי שכתביו (כתבי ר׳ סעדיה) פעמים רבות באו למדינתנו הידועה קירואן לזקננו ר׳ יצחק בן שלמה ז״ל בשאלות מחכמות חיצונות והוא עדיין בפיתום (בפיום) טרם לכתו לבבל והיה ר׳ יצחק מראה אותם לי ואנכי אז בן עשרים שנה. Es muß also untersucht werden, welche Schriften Saadia in Fajûm, und welche er in Babylonien verfaßt hat.

1. Die Erstlingsschrift[1]) Saadias scheint die Widerlegung Anans gewesen zu sein: כתאב אלרד עלי ענן. Denn Abraham Ibn-Esra zitiert in seiner Schrift יסוד מספר (Ms. der Seminarbibliothek) einen Vers aus einem Lobgedichte auf Saadia, daß derselbe mit 23 Jahren gegen Anan geschrieben: כתבו בן שלשה עשרים להפר עצת ענן אשר קשר ומרד[2]). Von dieser Widerlegungsschrift gegen Anan spricht, außer Jephet, auch Salmon ben Jerucham in seiner Polemik gegen Saadia: רוב מומו וטנופ גלמו בבעלי מקרא ירשימו וירא כי לא יכול למו על ספר החכם המאור תפארת סגולת ה׳ רבינו ענן הריק חרמו . . . שניו יחרוק על רבינו ענן כי חציו ברבותיו שנן. Saadia verfaßte demnach diese Schrift um 915. Einen Passus aus Saadias Schrift gegen Anan hat der Verfasser des חלוק הקראים erhalten (bei Pinsker S. 103 vgl. das. 98)[3]). — Ob er noch vor dieser Zeit gegen den Karäismus polemisiert hat, hängt von der Richtigkeit des Datums ab, in welchem Joseph Roëh sein Werk מאור verfaßte. Denn darin hat dieser Saadia angegriffen. Nun zirkulieren über das Datum der Abfassung zwei Lesarten תר״ע und תר״צ. Wenn die erste richtig wäre, hätte Joseph bereits 910 Saadia angegriffen[4]), und dieser hätte schon im achtzehnten Jahre Antikaräisches verfaßt.

2. Ewald behauptet, Saadia habe unter allen biblischen Büchern zuerst die Psalmen ins Arabische übersetzt und mit einem kurzen Kommentar begleitet. Dies soll aus der Nachschrift zur Psalmenübersetzung hervorgehen. (Beiträge zur ältesten Auslegung I, 5). Sieht man sich aber die Stelle näher an, so sagt sie dieses nicht so unzweideutig aus. Saadia spricht aus, er hoffe mit seiner Arbeit ein gottgefälliges Werk getan und sich bei Gott Lohn und Sündenvergebung erworben zu haben: עלי מא קדמנא מן ביאן מעאני בעץ כתבה ועלי מא נרגוה פי אתמאמה אלך, d. h. „dafür, daß wir vorher den Sinn einiger von seinen (Gottes) Schriften erläutert oder ausgelegt haben und daß wir, mit der Hoffnung auf ihn, es vollenden werden." (Ich verdanke die Kopie dieser Stelle der Gefälligkeit des Herrn Prof. Rödiger, der im Besitze des saadianischen Psalmenkommentars ist.) Ewald bezieht die Stelle nur auf die Psalmen, während sie in Wirklichkeit sich auf die ganze heilige Schrift geht. Saadia hatte schon einige Bücher übersetzt und kommentiert und hoffte, die übrigen ebenso zu behandeln. Kaum läßt es sich denken, daß Saadia mit dem Psalter begonnen haben sollte. Es scheint vielmehr, daß er mit dem Pentateuch den Anfang gemacht hat. Wie dem auch sei, so ist es gewiß, daß Saadia die exegetischen Werke noch in Ägypten verfaßt hat. Ehe wir zu

[1]) Vgl. מבא לאגרון, Geigers Zeitschrift X, S. 255. [Das erste Werk Saadias ist bekanntlich der Agron oder Iggaron.]

[2]) [Vgl. Geiger in Kerem Chemed IX, S. 64.]

[3]) [Über dieses Werk vgl. Poznański in JQR. X, S. 240—244 u. XX, S. 232.]

[4]) [Joseph Roëh hat erst im elften Jahrhundert gelebt.]

dieser Beweisführung schreiten, muß bemerkt werden, daß er zu den Übersetzungen auch kurze oder längere Erklärungen beigegeben hat, wie aus den Psalmen- und Hiobkodizes hervorgeht[1]) (vgl. Munk Notice sur Saadia p. 7, Note 2 und Ewald a. a. O.). Zum Pentateuch war gewiß ein Kommentar beigegeben, wie Ibn-Esra (Einleitung zum Pentateuch) bezeugt, indem er dessen Digressionen in der Schrifterklärung tadelt: ובמסילה הזאת עלה ר׳ סעדיה גאון הגולה ובפירוש יהי מאורות הכניס דעות אחרות. Saadia selbst beruft sich in seinem אמונות auf seinen Kommentar zur Genesis (I, 1 Ende): יש לי ראיות אחרות מהם מה שכתבתי בפרשת בראשית ומהם בפירוש ספר יצירה ובתשובתי על חיוי הכלבי חוץ מדרכים אחרים תמצאם בשאר חבורי (auch II, 3). Er hat also im Kommentar zur Genesis sieben Beweise für die zeitliche Entstehung der Welt (חדוש העולם) beigebracht und die Ansicht von der Ewigkeit der Welt a parte ante widerlegt. Salmon ben Jerucham bezeugt, daß Saadia in der Erklärung zum ersten Kapitel der Genesis sieben Beweise für die Notwendigkeit der Tradition neben der schriftlichen Lehre aufgestellt hat (III, 9): מופס שבעה ראיות הכתובות אשר בפתרון בראשית לו נכתבות וגם בכל עת תזכרם ברבים לפתות לבבות עתה על ראשך ולבך הם לרמחים ולחרבות. Gegen diese zwei Schriften, das כתאב אלרד עלי ענן und das פתרון בראשית ist eigentlich Salmons Polemik gerichtet. Nun war Salmon ben Jerucham, als er diese polemischen Verse schrieb, noch jung, wie er selbst angibt (II, 5): צעיר אני לימים ואתם ממני קדומים לולי הכניס הזד הזה סעדיה עצמו בין החכמים לא כתבתי זאת האגרת לעולמים. Salmons Geburtsjahr ist uns jetzt ungefähr bekannt aus der Mitteilung einer Mukadamah bei Pinsker (Likute S. 61)[2]). Er feierte im Jahre 1209 Seleucidarum sein dreizehnjähriges Bundesfest = 898, ist also geboren 885 und war sieben Jahr älter als Saadia. Nehmen wir an, daß ben Jerucham, als er sich צעיר nannte, zwischen 30 und 35 Jahren stand, so schrieb er die Polemik 915—920. Innerhalb dieser Zeit hatte also Saadia die Übersetzung und den Kommentar zum Pentateuch angefertigt, aber nicht später, da er (wie weiter entwickelt werden wird) im Jahre 925 bereits eine Replik gegen seine karäischen Gegner und zwar gegen ben Jerucham geschrieben hat[3]). Jedenfalls gehören seine exegetischen Werke noch dem ägyptischen Lebensabschnitte an[4]), da er außer dem Pentateuchkommentar auch den zu Jesaia im Kommentar zu Jezirah und den zu Hiob in der Einleitung zu Emunot erwähnt[5]).

3. Saadia schrieb seine grammatischen und lexikalischen Werke (die voll-

[1]) [Saadia hat seine exegetischen Schriften in verschiedenen Rezensionen geschrieben; vgl. Näheres in der Monatsschrift, Jahrg 1909.]

[2]) [Diese ist jedoch eine Fälschung.]

[3]) [Vgl. oben S. 288; danach hat Salmon erst im sechsten Jahrzehnt des zehnten Jahrhunderts seine Werke geschrieben.]

[4]) [Jedoch nur zum Teil, denn den Kommentar zu Daniel hat er erst nach 933 verfaßt, vielleicht auch um diese Zeit den Mischlekommentar; vgl. Monatsschrift, Jahrg. 1909].

[5]) Von Saadias Übersetzung sind jetzt bekannt die vom Pentateuch, von Jesaia, Psalmen und Hiob. Diese führt auch der arabische Literarhistoriker Mohammed Ibn-Ischak in seinem Fihrist al-Ulûm (um 988) auf mit den Worten: [Vgl. hierzu Monatsschrift, Jahrg. 1909] כתאב תפסיר אשעיא, כתאב תפסיר אלתוראה נסקא בלא שרח (?) — כתאב תפסיר אלנבת והו תפסיר זבור

ständig aufgezählt sind im Literaturblatt des Orient, Jahrg. 1849, S. 684f.), wohl nicht lange nach seinen exegetischen Schriften, weil sie den Schlüssel zu seiner Übersetzungsweise liefern sollten[1]). Einige derselben erwähnt Saadia selbst in seinem Kommentar zu Jezirah, und da er diesen Kommentar schon in den Emunot erwähnt, dieses Werk aber im Jahre 934 verfaßte (wovon weiter unten), so sind die grammatischen Schriften jedenfalls vor seiner Gaonatszeit abgefaßt.

4. Ebenso hat Saadia seine Asharot, verteilt auf den Dekalog: אזהרות לרבינו סעדיה גאון, noch in Ägypten gedichtet; denn er beruft sich darauf ebenfalls im Kommentar zu Jezirah[2]). Diese Asharot nach dem Dekalog sind jetzt gedruckt in dem Sammelwerke קובץ מעשה ידי גאונים ed. J. Rosenberg, Berlin 1856[3]). Ihre Identität mit den von Saadia selbst zitierten hat Dr. M. Sachs nachgewiesen (das. S. 85). Hingegen ist es falsch, diese Asharot mit der von Mohammed Ibn-Ischak ihm vindizierten Schrift כתאב אלשראיע, wie Wunderbar behauptet (Literaturblatt des Orient, Jahrg. 1847, S. 487f.), zu identifizieren. Denn da die Asharot hebräisch sind, so konnte sie der Mohammedaner nicht kennen. Er führt nur die von Saadia arabisch geschriebenen Werke auf. Ebensowenig sind die Asharot mit der saadianischen Schrift zu identifizieren, deren Titel Munk gefunden hat: כתאב אלקראס עלי אלשראיע אלסמעיה תאליף מרנו ורבנו סעדיה בן יוסף גיר (גאון) (Notice p. 15). Hebräische Verse können nicht eine arabische Überschrift gehabt haben. Der Inhalt dieser Schrift bleibt noch problematisch. אלקיאס bedeutet Folgerung[4]).

דאוד ע"ס — כתאב תפסיר כתאב איוב; vgl. de Sacy Chrestomathie arabe I, 357 f.). Mohammed nennt aber auch Saadias Übersetzung der Sprüche mit den Worten: כתאב תפסיר אחכאם דאוד; de Sacy weiß nicht, was dieses bedeuten soll. Man muß aber dazu ergänzen: אבן דאוד, und אחכאם bedeuten die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids. [Der richtige Titel des Mischle-kommentars ist כתאב טלב אלחכמה „Buch der Anleitung zur Erwerbung der Lebensweisheit".] Daß Saadia die Sprüche und überhaupt den größten Teil der Bibel übersetzt hat, sagt Bachja (im חובות הלבבות). Vgl. Rapoport: Saadias Biographie Note 33 und 41, נחל קדומים S. 5, Note 1 und S. 25. Über כתאב אלאמתאל bei demselben weiter unten. [Über die jetzt vorliegenden exegetischen Werke Saadias und zwar Pentateuch, Jesaia, Psalmen, mit Ausnahme von Psalm 90—106, — während das arabische Original der beiden Einleitungen und der ausführliche Kommentar zu den vier ersten Kapiteln jetzt von mir in der Harkavy-Jubelschrift (St. Petersburg 1908, S. 135—160) erschienen ist — Sprüche und Hiob, vgl. Steinschneider, Arabische Literatur der Juden, S. 55—60 und Poznański, Zur jüdisch-arabischen Literatur, S. 43—45. Hierzu kommt noch vermutlich ein Kommentar zu Jeremia, dessen Einleitung Hirschfeld in JQR. XVIII, S. 317—325 veröffentlichte; vgl. auch Monatsschrift, Jahrg 1909.]

[1]) [Sie gehören jedoch z. T. Saadias erster schriftstellerischer Periode an; vgl. über diese jetzt Steinschneider a. a. O., S. 60—62, u. Monatsschr. 1909.]

[2]) [Vgl. hierüber jetzt auch Poznański in seinen Studien zur gaonäischen Epoche, Warschau 1909, S. 62 (Sep.-Abdr. aus Hekadem, Jahrg. II.]

[3]) [Vgl. jetzt J. Müller in Oeuvres complètes de R' Saadia, T. IX, Paris 1897, S. XVIII—XXII und S. 57—69.]

[4]) [Nach Steinschneider a. a. O., S. 50—51 unter Nr. 13 ist es eine antikaräische Schrift und bedeutet: Bestätigung der positiven Gesetze; vgl. auch Poznański in JQR. X, S. 259—260. Ein Fragment veröffentlichte Hirschfeld ibid. XVII, S. 721—725. Vgl. auch Monatsschrift, Jahrg. 1909.]

5. Die talmudische Abhandlung über הלכות נדה führt Saadia ebenfalls in seinem Jezirahkommentar an וכבר פרשנו בענין מצות נדה; sie gehört mithin ebenfalls dem ägyptischen Lebensabschnitte an. Da nun diese Abhandlung, wie Rapoport vermutet, nur einen Teil eines großen Werkes über טומאה וטהרה gebildet hat (Biographie Note 19)[1]), so gehört dieses ganze Werk derselben Zeit an. Saadia muß auch noch andere talmudische Schriften in Fajûm verfaßt haben, die seinen Ruf als Talmudisten begründet haben, sonst wäre man in Babylonien nicht darauf gekommen, ihm die Gaonwürdezu übertragen, die vor allem eine tüchtige talmudische Gelehrsamkeit erforderte[2]).

6. Zwei antikaräische polemische Schriften, die eine unter dem Titel כתאב אלתמייז (hebr. ההכרה, ספר המבחן) und die andere כתאב אלרד̈ על בן סקויה. Gegen wen das erste gerichtet war und wer der sonst ganz unbekannte Ibn-Sakaweîhi war, läßt sich nach den bis jetzt zugänglichen Quellen nicht entscheiden[3]). Daß die saadianischen Schriften Repliken waren, geht aus deren Inhalt teilweise hervor. Saadia hatte darin die anthropomorphistischen Agadas gegen die Angriffe der Karäer gerechtfertigt. Das sagt uns Mose Ibn-Esra (in ערוגת הבשם, Zion II, p. 137): אבל מה שהרחיבו רז״ל בדברים בדרשות ואגדות אשר אין השכל מקבל אותם הם העברות . . . ורבנו סעדיה ז״ל כתב בספר המבחן ובתשובותיו על בן סקויה האפיקורוס ועל זולתו החולקים ומאריכים לשון על התורה ועל הקבלה מה שיספיק לכל שומעיו מן המאמינים. Näheres erfahren wir darüber, daß die Einwürfe Saadias gegen die Angriffe eines Karäers auf die Agadas und das Schiur-Komah gerichtet waren. Er behauptet, die Agadas wollen nicht Gott anthropomorphisieren, sondern haben „das geschaffene Licht“, in welchem sich die Gottheit zeitweise manifestiert, im Auge. Die Echtheit des Schiur-Komah sei nicht bewiesen, aber, selbst wenn es echt wäre, könnten dessen Angaben sich auf dieses geschaffene Licht beziehen (Einleitung des Jehuda ben Barsilaï zu seinem Jezirahkommentar, mitgeteilt von Luzzatto in G. Pollaks הליכות קדם p. 696)[4]): ומצינו ספר אחד של ר׳ סעדיה ז״ל שחבר על טענות מין אחד

1) [Vgl. auch a. a. O., S. 49 unter Nr. 7.]

2) Über die halachischen Schriften Saadias, von denen wir vollständig nur das ס׳ הירושות in der Ausgabe von J. Müller, Oeuvres etc., T. IX, S. 1—53 besitzen (vgl. auch ebendort, S. VIII—XVIII) vgl. Steinschneider a. a. O., S. 48—50 und Poznański in: Zur Jüd.-arab. Literatur, S. 41—42 und in seinen Bemerkungen zu Schechters Saadyana (Frankfurt a. M. 1904), S. 4. Vgl. auch Monatsschrift, Jahrg. 1909.]

3) [Das Kitâb al-Tamjiz, das hauptsächlich die kalendarische Polemik gegen die Karäer enthielt, ist 926—927 verfaßt. Exzerpte daraus gaben Poznański in JQR. X, S. 247—252, Harkavy ibid. XIII, S. 655 ff., wo unter anderem die Frage des zweiten Festtages behandelt wird, Hirschfeld ibid. XVI, S. 102 ff., vielleicht auch Schechter, Saadyana, Nr. IX, S. 30—34. Wie aus JQR. XVI, S. 105 hervorgeht, ist es vor der Schrift gegen Ibn-Sakaweîh verfaßt. Letzterer ist der Autor eines Kitâb al-Fadhaiḥ „Buch der beschimpfenden Dinge“, worüber Harkavy einiges mitteilt in JQR. XIII, S. 661—663; vgl. auch Hakedem I (Petersburg 1907), S. 124—128). Jedenfalls aber ist an eine Polemik gegen den jüngeren Salmon ben Jerucham im Tamjiz nicht zu denken; vgl. auch Harkavy bei Rabbinowitz S. 468, Anm. 165.]

4) [Vgl. ed. Halberstam, Berlin 1885, S. 20—21, wonach die Ergänzungen im Text.]

[שם רשע ירקב] שאמר [אותו הרשע על רבותינו ז"ל] חכמי התלמוד [חלילה וחלילה] שהם היו נותנין דמות ותמונה לבורא העולמים [יתעלה שמו ויתרחק מכל זה ואמר אותו רשע שכך היה סבור ונראה לו מדברי רבותינו ז"ל] ותבר רבנו סעדיה ספר בתשובות נכונות [וכמה ראיות האיך היה אותו רשע טועה ומטעה] ובסוף השער אמר על טענתו על הא דאכתריאל ועל הא דאמר בה הרי אני כיוצא בהם [פירושם וסוף ענינן] לא הבין אותו זה האויל . . . הוא אור הברוא הבהיר . . . ומכאן תבין ותראה כי כל אור שראו הנביאים [ושמעו הדבר ממנו] אור ברוא הוא . . . ואני משלים הדבר על שיעור קומה. Gerade diese Angriffe richtete Salmon ben Jerucham gegen ihn in seinem polemischen Pamphlet (Nr. XV bis Ende). Es beginnt mit den Worten תעבת רבותיך אגלה אותם ואכתוב עתה מקצתם כי כולם מי יוכל לתרותם. Unter andern führt er auch die Agada von R' Ismael über אכתריאל an und polemisiert weitläufig gegen das Schiur-Komah (vgl. Frankels Monatsschrift Jahrg. 1859, S. 69ff. und das. 109, Saadias Ansicht über Schiur-Komah). Wenn, wie Munk aufstellt, das תמייז Saadias auch das Kalenderwesen behandelt und die rabbanitische Ansicht verteidigt hat, was durch eine lange Stelle daraus, von Jephet zitiert, bestätigt wird (bei Pinsker S. 38, Note 1ff.), so kann auch dieses gegen Salmon ben Jeruchams Angriffe gerichtet gewesen sein, der diesem Punkte mehrere Abschnitte widmete (V.—X.). Es ist also kein Zweifel, daß das כתאב אלתמייז gegen Salmon ben Jerucham gerichtet war[1]). Wie dem auch sei, so ist es gewiß, daß Saadia das תמייז noch vor seiner Übersiedelung nach Babylonien geschrieben hat. Denn es ist, wie aus einem Zitat bei Abraham ben Chijja (ספר העבור ed. London 1851, p. 96f.) erhellt, im Jahre 927 geschrieben: ומצאנו הגאון ר' סעדיה ז"ל זכר המחלוקת הזה בספר הנקרא ספר ההכרה ואמר בלשון ערבי — השנה הזאת אשר אנו עומדים בה הנה היא שנת אלף רל"ה למלכות אלכסנדרוס והיא שנת ד' תרפ"ו לבריאת עולם לחשבונינו ויש אחרים שחושבים היום לבריאת עולם תרפ"ז. Es ist also ein Jahr vor dem Antritt seines Gaonats geschrieben. Wahrscheinlich ist auch die Schrift gegen Ibn-Sakawei̊hi in Ägypten verfaßt; denn nach der Übernahme des Gaonats hatte er mit inneren Feinden genug zu tun, um Muße für auswärtige zu haben[2]).

7. Auch die Schrift gegen den Ketzer und ersten Bibelkritiker Chiwwi[3]) Albalchi hat er noch in Ägypten verfaßt[4]). Wir haben oben gefunden, daß das Zitat bei Jehuda ben Barsilaï aus Saadias Schrift gegen einen Ketzer dem תמייז entnommen ist. Zum Schlusse dieses Zitats heißt es: וזאת אמר חיוי אלבלכי בספר שכתב בו מאתים טענות למה עזב הקב"ה המלאכים

[1]) [Vgl. jedoch S. 526, Anm. 4.]

[2]) [Vgl. jedoch Harkavy a. a. O., S. 469, Anm. 166. Eine andere antikaräische Schrift Saadias, nach der gegen Ibn-Sakawei̊hi, ist das כתאב אלרד עלי אלמתחאמל „Buch der Widerlegung gegen einen lästigen Angreifer", worüber vgl. Poznański JQR. X, S. 254—255, wonach es später als 933 verfaßt ist, und ein Fragment hieraus bei Hirschfeld a. a. O., S. 114 bis 119 Vielleicht ist es auch eine Replik gegen Ibn Sakawei̊h, vgl. Monatsschrift 1909.]

[3]) [Der richtige Name ist Chajawei̊h.]

[4]) [Über diese in hebräischer Sprache verfaßte Schrift vgl. jetzt Poznański in Hagoren VII, S. 116 und 120.]

הטהורים ובחר לשכן כבודו בין בני אדם הטמאים. Saadia beruft sich demnach im תמייז auf seine Schrift gegen Chiwwi. Folglich ist diese vor 927 geschrieben[1]); auch zitiert er sie in den Emunot (o. S. 523). Über Chiwwi weiter unten. Wer der Karäer בן זרטא oder בן זוטא war, mit dem Saadia einen Disput über traditionelle Auslegung hatte (Ibn-Esra Pent.-Komment. zu Exod. 21, 24), und von dem Ibn-Esra zwei abgeschmackte, grammatische Bemerkungen zitiert (das. zu Exod. 20, 23 und 22, 27), ist noch nicht ermittelt worden Ob er identisch ist mit אלעזר בן זרטא am Rande eines Manuskriptes von Ibn G'anach?[2]).

8. Wir sehen demnach, daß Saadia viele Schriften noch in Ägypten verfaßt hat[3]), wie eben Dunasch ben Tamim (o. S. 523) aussagt. Aus desselben Worten geht aber auch hervor, daß Saadia seinen Kommentar zu Sefer Jezirah oder das כתאב אלמבאדי nicht in Ägypten, sondern in Babylonien verfaßt hat, wie der Zusammenhang lehrt. Abudani und David aus Fez haben Dunasch ben Tamim das Sefer Jezirah erklärt und erläutert (פתור ומפירש) von Saadia gebracht, und er (Dunasch) habe sofort Einsicht davon genommen, um zu sehen, welchen Fortschritt Saadia inzwischen gemacht hat. Denn an dessen früheren philosophischen Arbeiten, die jener noch in Fajûm geschrieben, habe er (Dunasch) manches auszusetzen gehabt, obwohl er damals erst 20 Jahre alt war (vgl. die Stelle im Orient, Literaturblatt, 1845, S. 563). Der Jezirahkommentar gehört demnach Saadias zweitem Lebensabschnitte an[4]). Saadia traf in Sura im Monat Ijar 1239 Sel. = 928 ein (nach Scherira), und, da er diesen Kommentar bereits in den Emunot zitiert (verf. 934), so ist er geschrieben 928—34. Man kann die Zeit vielleicht noch näher einschränken.

9. Es hängt mit dem Streit zusammen, den Saadia wider seinen Willen mit dem Exilarchen David ben Sakkaï hatte. Der Verlauf dieses Streites hatte mehrere Wendungen. Wenn Abraham ben Daûd aufstellt, Saadia habe wegen der Streitigkeiten sich sieben Jahre im Verborgenen gehalten: נחבא ר' סעדיה כמו ז' שנים, so ist das falsch. Scherira läßt die Zeit unbestimmt: נחבא מר ר' סעדיה כמה שנים; die sieben Jahre beziehen sich auf die Dauer des ganzen Streites, wie Nathan Babli genauer angibt: ונתחזקה המחלוקת ביניהם עד ז' שנים. Innerhalb dieser sieben Jahre hat sich aber Saadia noch immer einige Jahre behauptet, wie aus folgenden Daten hervorgeht. Zwei Jahre nach Saadias Berufung brach der Streit aus (nach Scherira): ואותיב (סעדיה) מתיבתא ב' שנין, also im Laufe des Jahres 930. Obwohl der Exilarch ihn seines Amtes entsetzte, so unterlag er doch nicht;

1) [Vielleicht aber schon bei seinem ersten Aufenthalt in Babylonien.]

2) Neubauer, Journal Asiatique 1862, II, p. 230. Dieser בן זוטא widerlegte Anans Ansicht, daß der Beischlaf mit einer Schwangeren verboten sei. [Über Ben-Suta und seine Polemik gegen Saadia vgl. Poznański in der Monatsschrift 1897, S. 203—212.]

3) [In die Jahre 921—923 fällt Saadias Polemik gegen den Palästinenser Ben Meïr betreffs des Kalenderstreites, dem das ס' המועדים gewidmet ist.]

4) [Nach Steinschneider a. a. O., S. 54 ist er noch in Ägypten verfaßt worden.]

denn er wurde von angesehenen und einflußreichen Juden Bagdads unterstützt (Nathan): וכל עשירי בבל ותלמידי הישיבות (l. הישיבה) וחשובי המקום היו עם ר' סעדיה לעזור אותו בכח ממונם והסברת פנים אצל המלך ושריו ויועציו. Dasselbe berichtet Maßudi (bei de Sacy, Chrestomathie arabe, I, 350): „Über einen großen Teil der angesehenen und gelehrten Männer der Juden war Saadia Oberhaupt, und sie gehorchten ihm“: ואהל אלפצ̇ל ואלעלם מא בינהם (מן אליהוד) ותראֺס אלפיומי עלי כת̇יר מנהם ואנקאדוא אליה. Er war daher imstande, als Gegen-Exilarchen den Hassan-Josia, den Bruder Davids, aufzustellen, der von Saadias Partei gehalten wurde. Maßudi, als Zeitgenosse, kennt den Streit genau. Er berichtet, daß der Zwist zwischen Saadia und David ben Sakkaï zur Zeit des Kalifen Almuktadir ausgebrochen ist, und daß Saadia seinem Gegner Widerstand geleistet: (לסעיד) וכאנת לה קצץ באלעראק מע ראס אלגאלות דאוד בן זכי ואעתרץ̇ עליה וד̇לך פי כ̇לאפה̈ אלמקתדר. Ferner berichtet er, daß die Juden deswegen in Parteien auseinandergingen: ותחזב (קום) מן אליהוד לאג̇להא; und endlich, daß die Parteien ihre Streitsache vor den Wesir Ali ben Isa und in einer Sitzung mit anderen Wesiren und Richtern brachten: ותצ̇רוא פי מג̇לס אלוזיר עלי בן עיסי וגירה מן אלוזרא ואלקצ̇אה̈. Diese Gerichtssitzung kann aber nur zwischen 930 und 932 stattgefunden haben. Denn im Jahre 928 wurde Ali ben Isa abgesetzt und verhaftet (Weil, Kalifen, II, S. 558f.) und gelangte erst wieder zu Ansehen im Jahre 930 (das. 586). Im Oktober des Jahres 932 wurde der Kalife Almuktadir ermordet. Bis zu Almuktadirs Tod hat sich also Saadia behauptet; denn Nathan Babli referiert sehr genau: Der Gegen-Exilarch Hassan-Josia hat sich drei Jahre gehalten: ונהג (חסן אחי דוד דהוא יאשיהו) ג' שנים ומת[1]. Folglich hat sich Saadia ebenso lange behauptet. Die Verbannung Hassans nach Chorasan, d. h. das Unterliegen der saadianischen Partei, erfolgte also erst drei Jahre nach dem Beginne des Streites. Es ging demnach von Muktadirs Nachfolger aus, dem schäbigen, habgierigen und verworfenen Kalifen Alkahir. Während dessen ganzer Regierungszeit unterlag Saadia. Denn Alkahir regierte vom November 932 bis April 934, und wenn man von den sieben Jahren, der Dauer des Streites, die drei abzieht, in welchen sich Saadia behaupten konnte, so fallen von den vier Jahren der Amtsentsetzung, zwei unter Alkahirs und zwei unter Alradhis Kalifat. Die Versöhnung fand nämlich statt 936 (nach Nathan). Es ergeben sich daraus folgende chronologische Data: 928—30 Saadia in unbestrittener Funktion des Gaonats, 930—32 oder 33 mit dem Gegen-Gaon Joseph Bar-Satia und 932 (3) — außer amtlicher Tätigkeit.

10. Die religionsphilosophische Schrift Emunot verfaßte Saadia im Weltjahr 4693: ואולי יאמר איך יקבל השכל כי אין לעולם כי אם ד' אלפים ותרצ"ג שנה (I, 5 nach der richtigen Lesart des de Rossischen Kodex Nr. 83; in unseren Editionen falsch תרל"ג). Da nun Saadia die Aera mundi ein Jahr später ansetzt (o. S. 527), so fällt die Abfassung ins Jahr 934, d. h. während seiner Amtsentsetzung[2]). Dieses Werk verfaßte er sicherlich in Bagdad.

[1]) Scherira berichtet, der Gegen-Gaon sei nach Chorasan verwiesen worden: ואדחי יאשיה לכרסאן. Dieser Passus scheint in Nathans Bericht ausgefallen zu sein.

[2]) [Nach Steinschneider a. a. O. S. 52 ist es das Jahr 933.]

Diese Stadt hatte er im Sinne, wenn er aufstellt (in der Einleitung): כאשר סוברים עמי הארץ שבעיר הזאת כי כל מי שהולך אל ארץ הודו שיעשיר. Daß Saadia in Bagdad war und dort eine Sonnenfinsternis beobachtet hat, sagt uns Ibn-Esra in seinem אגרת השבת (C. III.): על כן טעה הגאון שאמר כי ראה ברגע קדרות השמש בבגדאד לא היה בעת המולד. Es ist vielleicht die allgemeine Sonnenfinsternis vom Jahre 934 am 16. April, Mittwoch 4 Uhr 30 Minuten (im Verzeichnis der in den Geschichtsbüchern angemerkten Sonn- und Mondfinsternisse). Man sieht daraus, daß von einem Leben im Verstecke keine Rede sein kann. Saadia hält sich während seiner Absetzung in Bagdad auf, von seinen Freunden geschützt. Sonst wäre auch Nathans Relation unverständlich, daß die Versöhnung dadurch erfolgte, daß ein Mann, der einen Prozeß hatte, Saadia zum Schiedsrichter gewählt hat. Wie konnte Saadia gewählt werden, wenn er sich in einem Versteck aufgehalten haben sollte? Was Abraham ben Daûd erzählt, Saadia habe seine sämtlichen Schriften im Verstecke verfaßt, beschränkt sich darauf, daß er die Emunot in Bagdad geschrieben hat, vielleicht auch etwas früher, im Jahre 933, seinen Kommentar zu **Jezirah**. — Nach Munk (**Notice sur Saadia p. 16**) lautete der arabische Titel der Emunot: כתאב אלאמאנאת ואלאעתקאדאת. Der Titel scheint aber nach Mohammed Ibn-Ischak anders gelautet zu haben. Derselbe zählt nämlich unter Saadias Schriften auch eine unter dem Titel auf (bei **de Sacy ibid. 357**): כתאב אלאמת'אל והו עשר מקאלאת, d. h. Schrift der Beweise und das sind zehn Abschnitte. Gerade so viel Abschnitte haben aber die Emunot. Folglich lautete der Titel אלאמת'אל „argumenta“[1]).

11. Das ספר הגלוי, das Abraham ben Daûd zitiert und von dem Abraham ben Chijja (in מגלת המגלה) aussagt, Saadia habe darin die messianische Zeit berechnet (Einleitung zu dessen ס' העבור p. X.), hat Saadia später als die Emunot verfaßt. Denn bei Gelegenheit, wo er die Messiaszeit berührt (Abschn. VIII.) beruft er sich nicht darauf[2]).

12. Die Schriften, für welche sich kein chronologischer Anhaltspunkt geben läßt, sind folgende:

a) Eine Übersetzung der Mischnah ins Arabische mit einem Kommentar. Daß Saadia die Mischnah übersetzt hat, erfahren wir aus einer Notiz des Touristen R' Petachja aus Regensburg (um 1180). Er berichtet in seinem סבוב: In Irak bedienten sich zu seiner Zeit die Kundigen der Erklärung Saadias zur ganzen heiligen Schrift und zur Mischnah: ובארץ בבל לומדים פירוש ר' סעדיה שעשה מכל הקריה ומששה סדרים[3]). Da wir nun wissen, daß Saadias Erklärung und Übersetzung der Bibel in arabischer Sprache vorhanden war, so war wohl die zu Mischnah ebenfalls eine Version. Mohammed Ibn-Ischak scheint ebenfalls von dieser Mischnahübersetzung zu sprechen, indem

[1]) [Der Titel אלאמאנאת ואלאעתקאדאת ist der richtige und es ist mit Harkavy a. a. O. S. 470—471, Anm. 168 die Annahme betreffs des Titels כתאב אלאמת'אל zurückzuweisen; höchst wahrscheinlich ist dessen Vermutung, daß damit das ס' הגלוי gemeint ist, da dieses in dem Stil der Mischle ben Sira, ben Irai usw. verfaßt war, — daher der Name אמת'אל —, und es auch zehn Abschnitte enthielt. Vgl. auch Studien usw., T. V, S. 146.]

[2]) [Vgl. über dieses Werk oben, S. 526 und die Ausführungen von Harkavy bei Rabbinowitz, S. 472—473, Anm. 173.]

[3]) [Vgl. jedoch den Zweifel bei Steinschneider a. a. O., S. 48.]

er unter Saadias Schriften eine mit folgenden Worten aufzählt: כתאב תפסיר אלספר אלתאלת מן אלתוראה משרח. Wörtlich: „Die Übersetzung des dritten Teiles des jüdischen Gesetzbuches von der anderen Hälfte der Thora mit Erklärung.“ In dieser Fassung hat der Satz allerdings keinen Sinn. Man muß vielleicht אלתאן statt אלתאלת emendieren, und der Satz würde dann heißen: „Die Übersetzung des zweiten Gesetzbuches, nämlich von der anderen Hälfte der Thora oder des Judentums.“ Der Pentateuch — dessen Übersetzung von Saadia Mohammed ben Jschak erwähnt hat: תפסיר אלתוראה נסקא בלא שרח — bildet den einen Teil der Thora im weiteren Sinne oder das Judentum, und die Mischnah oder das traditionelle Gesetz des ספר תאן bildet den anderen Teil desselben. Das Wort משרח sagt aus, daß die Übersetzung von einer Erklärung begleitet war[1]).

b) Eine Hodegetik zum Talmud: דרכי התלמוד, zitiert von dem Sammler Bezalel Aschkenasi (vgl. Ausulaï Schem ha-Gedolim ed. Ben-Jacob, T. II. b. 16, Nr. 59)[2]).

c) Mehrere talmudische Abhandlungen über zivil- und eherechtliche Themata. Bekannt sind: α) ס׳ השטרות, das schon Scherira erwähnt (Resp. Gaonim שערי צדק 17b, Nr. 11 und wohl auch 15b, Nr 30: ומצאנו בספרי אדונינו ר׳ סעדיה über Scheidebrief)[3]). β) ס׳ הפקדון,[4]) zitiert von Meïri Einleitung zu Abot ed. Stern p. 17: וכן קבלנו מר׳ סעדיה ז״ל בספר הפקדון שחברו לאחד שנתמנה דיין בעירו והיה העיר ההיא היו כלם סוחרים ומפקידים זה לזה ממונם והיו חלוקים תמיד בעניני פקדונותיהם ומתקוטטים והיה אותו הדיין נבוך בפעמים והשתדל עמו לבאר לו דיני הפקדון. γ) Handschriftlich in der Bodleiana liegt ein Werk Saadias über Erbschaft: כתאב אלמוארת[5]). — δ) Eine Schrift über verbotene Ehegrade zitieren Karäer von ihm (bei Pinsker S. 174, Note 1)[6]). Ob Saadia auch ein besonderes Werk über Eide (דיני שבועות) verfaßt hat, wie Rapoport behauptet (Biographie Note 20), ist nicht sicher. Das Zitat von Jsaak Albargaloni spricht nicht von einer Schrift Saadias. Ob die תקונים und שערי שבועות in Versen, in einem Parmensischen Kodex (Dukes, Nachal Kedumim, S. 2) Saadia angehören, ist zweifelhaft[7]). Die talmudisch-juridischen Schriften hat er wohl in Jrak oder Bagdad verfaßt, nachdem er sich praktisch mit der talmudischen Jurisprudenz beschäftigt hat.

[1]) [Vgl. gegen diese Ausführungen: Bacher, Abraham Jbn-Esras Einleitung zum Pentateuchkommentar und Harkavy a. a. O., S. 471, Anm. 169. Über Talmudkommentare Saadias vgl. jetzt Monatsschrift 1909.]

[2]) [Vgl. Harkavy a. a. O., Anm. 170, Steinschneider a. a. O., S. 50, Nr. 10 und J. Müller in Oeuvres complètes IX, S. 168, Nr. 119 u. Monatsschrift 1909.]

[3]) [Der Anfang dieser Schrift, arabisch כתאב אלשהאדה ואלותאיק, in JQR. XVI, S. 299.]

[4]) [Fragmente in Saadyana Nr. XI—XII, S. 37—41.]

[5]) [Jetzt herausgegeben von Horovitz und Müller in Oeuvres IX, S. 1—53, im arabischen Original mit hebräischer Übersetzung.]

[6]) [Es ist das gleichfalls eine antikaräische Schrift; ein Fragment veröffentlichte Hirschfeld in JQR. XVII, S. 713—720. Vgl. Monatsschr. 1909.]

[7]) [Vgl. hierüber Harkavy a. a. O., S. 471, Anm. 171.]

d) Eine liturgische Agende in arabischer Sprache סדור ר' סעדיה, handschriftlich in der Bodleiana. Er gibt darin Gebete und Pijutstücke an. Seine eigenen liturgischen Kompositionen sind ebenfalls darin enthalten (vgl. darüber Frankels Monatsschr. Jahrg. 1859, S. 407). Mohammed Ibn-Ischak nennt diese arabisch geschriebene Agende Saadias: כתאב אקאמה אלצלואת ואלשראיע (l. c.) „Einleitung[1]) zu den Gebeten und Gesetze" (darüber). Diese Agende scheint er in Babylonien zusammengestellt zu haben, da sie vom babylonischen Ritus genaue Kunde gibt[2]).

e) ספר העבור über Kalenderberechnung. Auch dieses Werk kennt Mohammed ben Ischak unter dem Titel: כתאב אלעבור והו אלתאריך[3]); es scheint also ebenfalls in arabischer Sprache verfaßt gewesen zu sein, wie denn überhaupt der größte Teil seiner literarischen Produktionen arabisch war. Nach Luzzattos Untersuchung (Orient. Jahrg. 1851, p. 101 f.) ist Saadia der Erfinder des Verfahrens, die jüdische Kalenderberechnung durch Annahme von sieben verschiedenen Jahresformen zu erleichtern. ד' שערים דרב סעדיה גאון[4]). Wahrscheinlich war dieses Verfahren in dem כתאב אלעבור auseinandergesetzt.

f) תשובות על בן אשר. Daß er gegen einen der Begründer der Massora polemisiert hat, erfahren wir aus einem Zitat bei Dunasch ben Labrat in seinen Angriffen auf Saadias Exegese bei der Etymologie des Wortes תלפיות. Saadia behauptet das ת gehöre zum Stamme; Dunaschs Worte lauten: ויעשה (סעדיה) התו אשר בתלפיות כי הוא מעיקרה לפי שהשיב על בן אשר ואמר: תלף תלף האותות. Über Ben-Ascher (s. weiter Note 23, II. — f.).

g) תשובות על בן זוטא, von Ibn-Esra zitiert (s. o. S. 528).

II.

Chiwwi[5]) Albalchi oder Alkalbi, gegen den Saadia polemisiert hat, war wie schon Rapoport richtig aufgestellt hat (Biographie Note 31), kein Karäer, sondern ein rabbanitischer Ketzer, oder richtiger der erste konsequente Bibelkritiker. Das ergibt sich aus einer Notiz bei Salmon ben Jerucham, der ebenfalls gegen ihn polemisiert hat. Aus dieser Notiz und aus einem Zitate bei Saadia können wir die Kritik Chiwwis gegen die Göttlichkeit der heiligen Schrift ihrem Umfange nach erkennen. Aus einem Zitate (o. S. 528) ergibt sich, daß Chiwi 200 Einwürfe gegen die Bibel gemacht, darunter den, warum denn Gott die Engel verlassen und seinen Wohnsitz (im Tempel) unter den Menschen

1) [אקאמה heißt nicht „Einleitung", sondern „Aufstellung, Zusammenstellung.]

2) [Über dieses Werk vgl. jetzt J. Bondi im Rechenschaftsbericht der Jüd.-literarischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1904, S. 1—40 und Steinschneider a. a. O., S. 62—63, Nr. 25. Die Einleitung führt den Titel כתאב וגוב אלצלאה „Buch der für das Beten in Betracht kommenden Vorschriften".]

3) [Über dieses, auch manches Antikaräische enthaltende Werk vgl. Poznański in JQR. X, S. 260—261 und Steinschneider a. a. O., S. 63, Nr. 26. Vieles davon enthält das von Neubauer in Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 87—110 veröffentlichte Kitâb al-Tarikh.]

4) [Es kann nur von vier Jahresformen, also ד' שערים, gesprochen werden; vgl. jetzt Epstein in RÉJ. XLII, S. 204—210 u. XLIV, S. 230—236, Bornstein in der Jubelschrift für N. Sokolow, S. 113—116.]

5) [Der richtige Name ist nach Poznański in Hagoren VII, S. 113 und ebendort Anm. 3, Chajaweih.]

aufgeschlagen hat: וזאת אמר חיוי אלבלכי בספר שכתב בו מאתים טענות. למה עזב הקדוש ברוך הוא המלאכים הטהורים ובחר לשכן כבודו בין בני אדם הטמאים. והשבתיו כששמעתי את דבריו בזה הלשון . . . עוד איך תדע מה עשה למלאכי מרומים אפשר כי השכין בינימו אור כזה אלף פעמים . . . ואיך תאמר מאסם ולא תגור מן החכמים. Salmon ben Jerucham erwähnt einen anderen Einwurf Chiwwis. „Wozu hat Gott Opfer vorgeschrieben, da er sich nicht nährt, wozu Schaubrote, da er nicht speist, wozu Lampen, da er keine Beleuchtung braucht? (Kommentar zu Kohelet 7, 10, zitiert und übersetzt von Pinsker a. a. O., Text, S. 28): ולא תתנגד בעניני התורה ותאמר למה חייב ולמה לא חייב בעבודת כך וכך כדרך שתרגם חוי הכלבי יקללהו אל יאמר ולמה חייב בעבודת הקרבנות אם אינו נזון ולמה חייב בלחם הפנים אם לא יאכל ולמה חייב בנרות אם לא יקבל האורה וכבר השיבו עליו החכמים וגערו בו ואמרו לו אתה כסיל. Diese zwei Einwürfe erwähnt Saadia in seinen Emunot (III, 10) unter den zwölf, welche man der Göttlichkeit der Bibel entgegensetzt, und sucht sie zu widerlegen. Man ist dadurch zum Schlusse berechtigt, daß zehn von den dort aufgeführten zwölf Punkten aus den zwei Hundert ausgewählt sind, welche Chiwwi gemacht hat[1]). Die übrigen zwei (letzten) Einwürfe rühren von mohammedanischen und christlichen Polemikern her. Wir haben also daran einen Teil der Chiwwischen Kritik. Es sind nach der Reihenfolge in Emunot folgende:

1) אולי קצת בני אדם מקצרים להחזיק בספר הזה (תורה) בעבור שאין פרושי המצות מבוארים בו.

2) והשנית: אולי אחד מקצר בעבור שחושב שיש בו סתירה כאמור בשמואל ויהי ישראל שמונה מאות אלף איש ובדברי הימים ויהי כל ישראל אלף אלפים ומאה איש.

3) והשלישי: אולי יביאהו לזה המחשבה שיש בו הגדה שהוא שקר שיהיה הבן גדול מן האב שנתים כי יהורם בן יהושפט מת והיה מ׳ שנים ועמד אחזיה בנו תחתיו ונכתב במלכים שהיה לו שתים ועשרים שנה ובדברי הימים שתים וארבעים שנה.

4) הרביעי: אולי ימהר בעבור מצות הקרבנות אם לשחוט הבהמות (משום צער).

5) החמשי: אולי חושב יתשוב איך השכין הבורא אורו בין בני אדם והניח המלאכים הטהורים.

6) והששי: אולי יתמה ממעשה המשכן ויאמר מה לבורא לאוהל ולמסך ולנרות דולקות . . . וללחם אפוי ולריח טוב ולמנחת סולת ויין ושמן ופירות ודומה להם.

7) והשביעי: שיחשוב בחלקי המצות איך יהיה אדם בעוד גופו בבריאותו איננו תמים וכאשר יכרות ממנו דבר ידוע יהיה תמים ר״ל המילה.

8) והשמיני: שיחשוב בענין פרה אדומה איך היתה מצותה שתטהר הטמאים ותטמא הטהורים.

9) והתשיעי: הקרבן אשר היו מקריבים לעזאזל ביום הכפורים כי כבר נדמה לבני אדם שהוא שם שד.

10) והעשרי: על עגלה ערופה איך יכופר בה לעם עון שלא עשוהו.

[1]) [Nach Poznański in der oben genannten Schrift über Chajaweîh, Hagoren VII, S. 125—127, gehören nicht alle zehn ketzerischen Ansichten diesem an, sondern, außer Nr. 5 und 6, vielleicht noch Nr. 2 und 4. Poznański hat a. a. O., S. 115—125, alles über diesen Ketzer Erhaltene gesammelt.]

Die hyperkritischen Bemerkungen Chiwwis, welche Ibn-Esra von ihm zitiert, zeigen ihn ebenfalls als einen freien, bibelkritischen Denker: daß das Wunder am roten Meere auf Ebbe und Flut zurückzuführen sei (Ibn-Esra Kommentar zu Exod. 14, 27), daß das Manna nur ein süßer Pflanzenkörper gewesen sei, den die Perser תרנגבין und die Araber מן nennen (das. 16, 13), und endlich, daß die Bedeutung des Satzes כי קרן עור פניו sei, Moses Gesicht sei wegen des Fastens hornartig vertrocknet gewesen (das. 34, 29) Aus der Fassung von Saadias Entgegnung auf Chiwwis Angriffe geht hervor, daß beide und ebenso Salmon ben Jerucham Zeitgenossen waren[1]). Es ist daher unverständlich, was Saadia Ibn-Danan berichtet, daß zu Chiwwis Zeit eine so allgemeine Judenverfolgung ausgebrochen wäre, daß viele zum Islam übergegangen seien: (in Edelmanns Sammelwerk חמדה גנוזה, p. 16): כבר עברה חרב השמד על רבים מקהלות אשור ובבל ותימן ואפריקי וארץ המערב וארץ הזאת בימי חיוי הכלבי שחיק עצמות. In den mohammedanischen Reichen war eine ausgedehnte Judenverfolgung nur unter dem fatimidischen Kalifen Alhakim (im Anfang des elften Jahrhunderts) und später unter den Almohaden. Aber Chiwwi lebte als Zeitgenosse Saadias und Salmon ben Jeruchams vor dieser Zeit. Die Notiz bleibt also rätselhaft[2]). — Über das Epitheton אלבלכי oder אכלבי ist zu bemerken, daß nur das von Luzzatto veröffentlichte Zitat von Barsilaï die erste Schreibart hat, alle übrigen Quellen, auch Salmon ben Jerucham, dagegen die letztere. Nur aus einer Angabe des Saadia Ibn-Danan (l. c. p. 28) läßt es sich entscheiden, daß Chiwwi in Balch lebte und lehrte, also Albalchi richtig ist: ובימיו (בימי ר׳ סעדיה) היה חוי הכלבי הסית והדיח הרבה מישראל וכחש בתורת ה׳ ובדה מלבו תורה חדשה אשר הורהו השטן הוא חיוי פלוסף ומכשף גדול היה והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי תינוקות בערי אלבלך בבבל מלמדים תורת חיוי הכלבי. Man sieht daraus, daß die frommen Schriftsteller geflissentlich den Namen des Erzketzers בלכי in כלבי verwandelt haben[3]).

21.

Chasdaï ben Isaak Ibn-Schaprut. Die vier gefangenen Talmudisten. Nathan der Babylonier.

I.

Die vortreffliche Monographie des frühverstorbenen Autors Philoxenos Luzzatto, Notice sur Abou-Jousouf Hasdaï-ibn-Chaprout (Paris 1852) hat die Biographie dieses jüdischen Staatsmannes nach den Quellen und mit glücklichen Kombinationen so erschöpfend behandelt, daß nur wenig Nachlese bleibt. Nur in betreff zweier Punkte hat meine Forschung ein anderes Resultat ergeben. Der eine Punkt betrifft den Beginn von Chasdaïs Karriere und der andere dessen Lebensende.

[1]) [Nach Poznański a. a. O., S. 115, hat er zur Zeit der in Note 18 behandelten Sektierer, also in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts gelebt; vgl. auch Harkavy, Studien usw. T. V, S. 147 u. S. 177, Z. 12—14.]
[2]) [Vgl. auch Poznański a. a. O.]
[3]) [Vgl. hierzu Harkavy bei Rabbinowitz, S. 474—475, Anm. 175 und Poznański a. a. O., S. 113—114.]

1. Der Beginn. Ph. Luzzatto geht dabei von Ibn-Djoldjols Relation aus, daß Chasdaï erst durch seinen Eifer, die dunkeln Partien des griechischen Dioskorides ins Arabische zu übersetzen, sich die Gunst des Kalifen Abdul-Rahmanns III. Annasir erworben habe. Der Dioskorides wurde diesem Kalifen vom byzantinischen Kaiser Constantinus VIII. Porphyrogenetes, dem Sohne des Basilius Macedo, mit anderen Geschenken durch eine Gesandtschaft im Jahre 949 zugeschickt. Da aber Dioskorides' Schrift über die einfachen Medikamente den Arabern ein versiegeltes Buch war, so bat sich der Kalife einen Mann aus, der des Lateinischen kundig sei. Der byzantinische Kaiser sandte hierauf den Mönch Nicolas, der das Griechische für Chasdaï ins Lateinische, woraus dieser wiederum die lateinische Version ins Arabische übersetzte. Der Zeitpunkt, in welchem die Übersetzung angefertigt wurde, ist zwar nicht bekannt, fällt aber jedenfalls, wenn man die Rückreise der byzantinischen Gesandtschaft, die Absendung des Mönches Nicolas und das Geschäft der Übersetzung berücksichtigt, mehrere Jahre nach 949. Folglich begann Chasdaïs Karriere bei dem Kalifen erst im Anfang der fünfziger Jahre des zehnten Jahrhunderts. So ungefähr stellt es Luzzatto dar. Er ging aber dabei von de Sacys Übersetzung der Stelle bei Ibn-Djoldjol aus, deren Pointe im Original lautet: מן ג̇הה̈ אלתקרב אלי אלמלך עבד אלרחמן אלנאצר, welche de Sacy (in dessen Description de l'Egypte par Abdallatif p. 496) so wiedergibt: dans la vue de s'attirer la faveur du prince Abderrahmen (Hasdaï ben Bachrout l'Israélite y mettait beaucoup d'ardeur). Die Stelle läßt aber auch einen anderen Sinn zu. „In Rücksicht des Nahestehens bei dem Kalifen", d. h. weil Chasdaï dem Kalifen früher nahestand, war er eifrig, die Übersetzung zustande zu bringen. So faßt sie Gayangos auf (in dessen history of the mahometan dynasties in Spain, Appendix p. XXV.): Among those who owing to the esteem, in which they were held by the Khalif, could at any time go to the palace and enter the library, was Hasday ibn Bachrut the Israelite. Es scheint, daß Gayangos einen anderen Text des Ibn-Djoldjol benutzt hat. Nach der de Sacyschen Auffassung hätte Chasdaïs Stellung bei Hofe erst infolge der Übersetzung begonnen und wäre demnach später eingetreten. Nach Gayangos' Auffassung dagegen hätte er schon vor der Übersetzung eine Stellung eingenommen.

Hätten wir bloß diese einzige Notiz zur Bestimmung des Datums von Chasdaïs Ehrenstellung, so wäre es allerdings zweifelhaft. Allein es gibt vollgültige Beweise, daß Chasdaï bereits zur Zeit der byzantinischen Gesandtschaft bei Hofe angesehen war. Mose Ibn Esra setzt in seiner Poetik den Anfang der Blüte der hebräischen Poesie in das Jahr 4700 der Weltära = 940 und zwar mit dem Mäzenat Chasdaïs (Munk, Notice sur Aboulwalid p. 77, Note 2). Von Mose Ibn Esra hat Jehuda Alcharisi seine Angaben uber die Anfänge der jüdischen Poesie geschöpft (in Tachkemoni Makame XVIII). Folglich muß Chasdaï schon im Jahre 940 ein Hofamt innegehabt haben, um Mäzen sein zu können. Das wird auch von einer anderen Seite bestätigt. Von den zwei Repräsentanten der Chasdaïschen Kulturepoche hat der eine, Dunasch ben Labrat, mit Saadia in Verbindung gestanden und ihm metrische Verse gezeigt. Saadia war aber mit der Einführung des arabischen Metrums in die hebräische Poesie unzufrieden

und bezeichnete es als etwas Außergewöhnliches und Verwerfliches. Dieses alles folgt aus einer Stelle in Dunaschs Kritik gegen Saadias (תשובת דונש על סעדיה Ms. Schröter)[1] דברי ומאומר ראש הישיבה בשבחי למשקל. אז נפלאו בעיניו ואמר לא נראה כמוהו בישראל. ידענו כי אז מר ר׳ סעדיה וזולתו מכל בני מזרח לא היתה להם ידיעה בחבור החרוזה ושקול הפיוט[2]). Nun starb Saadia 942. Folglich hat Dunasch schon um 940 gedichtet und sein Mäzen war Chasdaï. Aus der Polemik der Menahemisten gegen Dunasch scheint hervorzugehen, daß der letzte gar Saadias Jünger war: הלא ר׳ סעדיה יש לו כמה שירים . . . ולא נשקלו במשקל הערב והיתה בעת ההיא צעיר תלמידיו בכל שכל. Und, als Dunasch gegen Menahem ben Saruk polemisiert hatte, war er etwa 30 Jahr alt; demnach fällt die Polemik zwischen beiden in die vierziger Jahre, und beide widmeten ihre Schriften Chasdai, als er bereits Staatsmann war, und nicht ein Jahrzehnt später.

Noch entschiedener sprechen Chasdaïs Äußerungen selbst dagegen, daß er erst infolge der Übersetzung des Dioskorides, also nach 950, sich die Gunst des Kalifen erworben. Wir haben jetzt zwei historische Urkunden in dem Briefe Chasdaïs an den jüdischen Chaǵan der Chazaren und in dessen Antwort an jenen, deren Echtheit jetzt niemand bestreitet. Chasdaï sagt nun in seinem Sendschreiben, daß die Gesandtschaften des deutschen Kaisers, des Königs der Sklavonier und des byzantinischen Kaisers an den Kalifen von ihm eingeführt wurden, durch ihn die Geschenke überreichten und von seiner Hand Gegengeschenke empfingen: מלך אשכנזי ומלך הגבלים שהם אלצקלאב ומלך קשטנטיניה ומלכים אחרים על ידי תבאנה מנחתם ועל ידי תצאנה גמולתם. Folglich war er zur Zeit, als die byzantinische Gesandtschaft ankam (949), bereits Staatsmann, und er ist es nicht erst infolge derselben durch seine Leistung bei der Übertragung des Dioskorides geworden. Ja, nach Ibn Adhari traf die byzantinische Gesandtschaft bereits im Jahre 334 d. Hegira = 944—45 ein (ed. Dozy T. II, p. 229): ופיהא (פי סנה̈ 334) וצל אלי קרטבה̈ רסל מלך אלרום אלאכבר קסטנטין — צאחב אלקסטנטינה̈ — בכתאב מן מלכהם אלי אלנאצר. Von den byzantinischen Gesandten erfuhr Chasdaï das faktische Vorhandensein des Chazarenreiches, das er selbst bis dahin halb als Fabel betrachtet hatte: עד אשר באו שלוחי קסטנטיניה בתשורה וכתב מאת מלכם אל מלכנו ואשאלם על הדבר. Nach Ibn Adhari (das. II, p. 234) kam die Gesandtschaft des sklavonischen Königs Hunu im Jahre 342 der Heǵira = 952 — 53 in Cordova an: פי סנה̈ 342 קדמת רסל הוניא מלך אלצקאלבה̈ אלי אלנאצר, und auch dabei fungierte Chasdaï. Einige Jahre später begleitete Chasdaï des Kalifen Gesandten Mohammed Ibn-Hussain an den Hof des gallicischen Königs Orduño ben Radmir (Ibn Adhari das. p. 237): ופיהא (פי סנה̈ 345) קדם מחמד בן חסין רסולא כאן מן אלנאצר אלי אלטאעיה̈ ארדון בן רדמיר מלך גליקיה̈ ומעה שברוט אליהודי בכתאבה אלי אלנאצר. Aus allen diesen Zeugnissen geht mit Bestimmtheit hervor, daß Chasdaï bereits in den zwei Jahren 940 und 48 seine Stellung bei Hofe hatte. Wenn Ph. Luzzatto weitläufig nachweist, daß das Eintreffen des Ramirez

[1]) [Vgl. ed. Schröter, Breslau 1866, Nr. 105, S. 31.]

[2]) [Mit Recht bemerken Harkavy und Rabbinowitz a. a. O., S. 476, Anm. 176, daß sich hieraus kein Beweis ergibt. Im übrigen setzt Steinschneider a. a. O., S. 115—116, die deutsche Gesandtschaft in das Jahr 956.]

und seiner Großmutter Toda — von dem Dunaschs Verse singen, daß Chasdaï es veranlaßt habe — erst in den Jahren 958—59 stattgefunden habe, so spricht eine Quelle bei Almakkari dagegen. Diese gibt an, daß Abderrahman schon in den Jahren 933—936 mit Tuta (Toda) und ihrem Sohne oder Enkel Garcia (oder Sancho) zu tun hatte. Die Angabe lautet nach Gayangos' Übersetzung (a. a. O. II, 135): In the year 322 (933) Annasir made an incursion into the mountainous districts (Navarre), whence he marched on Pampluna. Queen Tutah dreading his vengeance, came out to meet him and put herself under his power, upon which Annasir invested her son Garcia with the sovereignty of the land. — In the year 325 (936) hearing that Tutah queen of Banbelunah had infringed the treaty subsisted between the two, Annasir invaded her kingdom, subdued the greater part of it and compelled her to ask peace. In der Tat, wenn man Dunaschs Verse genau betrachtet, so sagen sie aus, daß Chasdaï Ramiros Sohn mit Großen und Geistlichen halb als Gefangene nach Cordova gebracht und infolgedessen auch die Königin Toda oder Tuta dahin durch diplomatische Künste gezogen hat:

. . . ולזרים כבש עשרה מבצרים
והרבה הזמיר בשית ובשמיר
והוביל בן רדמיר ושרים וכמרים
גביר גבור מלך הביא כהלך
ומחזיק בפלך לעם הם לו צרים
וממשך השוטה זקנתו טוטה
אשר היתה עוטה מלוכה כגברים.

Der Aufenthalt des vertriebenen Königs von Leon, Sancho Ramirez, in Cordova im Jahre 956—59, um sich von seiner Korpulenz heilen zu lassen und den Kalifen um Hilfe anzuflehen, ihn wieder auf den Thron zu setzen (wovon die spanischen Chronisten erzählen), braucht nicht mit dem Faktum, wovon Dunasch sang, identisch zu sein.

2. Chasdaïs Lebensende. Ph. Luzzatto setzt dieses annäherungsweise ins Jahr 990 und schließt es daraus, weil der, unmittelbar nach Chasdaïs Tod von einer Partei zum Rabbinen von Cordova erhobene Joseph ben Abitur in Cordova unterliegend, sich zu R' Haï begab, und dieser erst im Jahre 998 Gaon wurde (Notice p. 57). Indessen abgesehen davon, daß ben Abitur, ehe er zu R' Haï kam, sich vorher in anderen Ländern und Städten aufgehalten hat, in Baǵana[1]), wahrscheinlich auch in Afrika und Ägypten, so sprechen einige Momente entschieden dafür, daß Chasdaï noch bei Lebzeiten des Kalifen Alhakim, d. h. vor 976, gestorben ist.

a) Als sich nach Chasdaïs Tode (wie Abraham Ibn Daûd ausdrücklich bemerkt), wegen des Rabbinats Parteien in Cordova bildeten, die eine an Moses' Sohn Chanoch festhielt, und die andere ben Abitur wünschte und ben Abitur in den Bann getan wurde, riet ihm der Kalife, an den er sich gewendet hatte, auszuwandern, und bemerkte ihm, daß, wenn seine Unter-

[1]) Die Stadt בגאנה, wovon Abraham ben David spricht: והלך מספרד אלבגאנה lautete arabisch ebenso בג'איה̈, heißt jetzt Pechina nahe bei Almeria und war ehemals eine bedeutende Hafenstadt. Vgl. Gayangos l. c. I, S. 359, Note 122. Es ist also nicht Baëna, wie Zunz behauptet hat.

tanen eine solche Unzufriedenheit mit ihm zeigten, selbst er auswandern würde: והמלך אמר לו אילו הישמעאלים בועטים בי כאשר עשו לך היהודים הייתי בורח מפניהם. Dieser Kalife war aber sicherlich Alhakim, von dem der Chronograph vorher berichtet hat, daß ben Abitur für ihn die Mischnah (nicht den ganzen Talmud) ins Arabische übersetzt hat: ר׳ יוסף ן׳ אביתור פירש כל הששה סדרים בלשון ערבי למלך ישמעאל ששמו אלחכים. Unmöglich konnte es dessen Nachfolger Hischam gewesen sein; denn dieser war bei seinem Regierungsantritt unmündig und blieb unter Vormundschaft bis zum Tode des Wesirs Almansur Ibn-Abi-Amr. Folglich brach der Streit um das Rabbinat von Cordova noch unter Alhakim aus, und zwar erst nach Chasdaïs Tod: ונחלק הקהל אחר פטירת ר׳ חסדאי הנשיא הגדול. Mithin starb Chasdaï vor dem Kalifen Alhakim vor 976.

b) Die hohe Stellung Jakob Ibn-G'au's, des Hauptanhängers von ben Abitur, fällt innerhalb des Wesirats des Almansur, der ihn dazu erhoben. Almansur war Wesir von 976—1002. Ibn-G'au fungierte als Oberhaupt der spanisch-jüdischen Gemeinden mehrere Jahre (wie Abraham Ibn Daûd bemerkt) ein Jahr mit Glanz, ein Jahr im Kerker und noch einige Jahre, vom Kalifen Hischam befreit, ohne Glanz: צוה המלך השאם להוציאו ולהושיבו לגדולתו ונעשה לו כן אבל לא שב כמו שהיה מפני כן. Man geht wohl nicht fehl, wenn man für Ibn-G'au's Funktion zehn Jahre annimmt, 990—1000. Sobald er zur Macht gekommen war, setzte er Chanoch ab und rief ben Abitur aus dem Exil zurück, also um 990. Dieser war aber schon durch seine Reisen so mürbe gemacht und so versöhnlich gestimmt, daß er, anstatt zurückzukehren, einen derben Brief an die Cordovaner Gemeinde erließ und sie ermahnte, seinen Gegner Chanoch zu respektieren. Sein Streit mit Chanoch fällt also vor 990, und damals hatte er schon viele Jahre im Exil zugebracht. Folglich muß Chasdaï lange vor 990 gestorben sein.

II.

Durch die Ermittelung von Chasdaïs Blütezeit läßt sich auch die Zeit der vier Gefangenen, welche in der jüdischen Geschichte epochemachend sind, chronologisch genau fixieren[1]). Denn trotz der gediegenen Untersuchungen Rapoports und Lebrechts ist dieser Punkt noch immer nicht genug erhellt. Abraham ben Daûd setzt das Faktum zur Zeit Scheriras um תש״ן = 990 (so die alten Ausgaben). Die Lesart Zacutos, ed. Filipowski, dagegen תש״ג = 943, ist wahrscheinlich eine Korruptel; denn 943 hat Scherira noch nicht fungiert. Gewiß ist nur so viel, daß die Gefangennahme dieser vier Männer zur Zeit Chasdaïs stattgefunden hat; denn einer von ihnen, R' Mose ben Chanoch, war noch zu Chasdaïs Zeit in Cordova, da dessen Sohn auch von diesem Staatsmann gestützt wurde, also um 940—70. Wir können diese Zeit noch mehr einschränken. Das Faktum muß nämlich noch während Annasirs Regierung vorgefallen sein; denn der Admiral, der sie zu Gefangenen gemacht und R' Mose nach Cordova gebracht hat, war (wie Lebrecht richtig herausgefunden hat) Ibn-Rumahis, und dieser war von demselben Kalifen ausgesandt (nach Abraham ben Daud). יצא ממדינת קורטבא שליש

[1]) [Vgl. über diesen Punkt meine Bemerkungen zu S. 327.]

ממונה על צירים שמו בן רמאחי' (l. רמאחיץ) שלחו מלך ישמעאל בספרד ושמו עבד אלרחמן אלנאצר . . . ומצא אניה ובה ארבעה חכמים גדולים . . . וכבש בן רמאחיץ האניה ואסר את החכמים. Auch Saadia Ibn-Danan hat die Lesart אבן רמאחאץ (Chemdah Genusah, p. 28). Diese Angabe ist durch Ibn-Khaldûn bestätigt von Gayangos l. c. Appendix X, p. XXXV): The commander in chief of the naval forces of Andalus (under Abdarrahman Annasir) was a certain Ibn-Romahis. Da nun dieser Kalife 961 starb, so fällt das Faktum um 940—961. Man kann aber dieses Datum noch näher fixieren. R' Moses Sohn, Chanoch, war während der Gefangenschaft noch ein Knabe: וחנוך בנו עודנו נער. Nun starb dieser als Greis Oktober 1014. Nehmen wir an, er sei 70 Jahr alt geworden, so ist er um 944 geboren. Um 961 war er also 17 Jahre alt und konnte nicht נער genannt werden. Man muß also das Datum auf 948—955 beschränken. Die Angabe, daß Chanoch zur Zeit der Gefangenschaft noch jung war, ist um so gewichtiger, als sie sicherlich von Samuel Nagid stammt, der dessen Jünger war und die Vorfälle bei der Gefangenschaft aus dessen Munde vernommen hat. So dürfte die Angabe des Rodriguez de Castro, daß das erste Lehrhaus in Cordova von R' Mose im Jahre 948 gegründet wurde, nicht so sehr aus der Luft gegriffen sein: La primera academia se fundé en la ciudad de Cordova en el año del mundo 4708 de Cristo 948 por R' Moseh (Bibliotheca española, T. I, p. 2b).

Eine andere Betrachtung dürfte das gefundene Datum bestätigen. Es ist kein Zweifel, daß die bedeutenden Talmudisten — ארבעה חכמים גדולים — von denen drei bedeutende Lehrhäuser in Cordova, in Kairuan und in Kahira gegründet haben, durchaus Babylonier waren. Es spricht einmal dafür, daß der Zweck ihrer Reise להכנסת כלה war, d. h. (wie es Lebrecht ganz richtig erklärt hat) zur Einnahme und Unterstützung für das Lehrhaus[1]). Unter כלה oder Lehrhaus κατ᾽ ἐξοχὴν ist aber nur das pumbaditanische oder suranische zu verstehen. Die vier Männer waren noch jung; denn nur R' Mose war verheiratet, hatte aber seine junge Frau und seinen jungen Sohn mitgenommen. Dann konnten nur Babylonier so tiefe talmudische Gelehrsamkeit besitzen, daß sie die Rabbinen in Cordova beschämen und die Lehrer für die europäischen und afrikanischen Gemeinden werden konnten. Außerhalb Babyloniens war damals das Talmudstudium ein sehr oberflächliches, Palästina mit eingeschlossen. Das fühlte auch Rapoport (Biographie des Chananel Note 2). Nur meinte er, in Italien, das mit Palästina in Zusammenhang gestanden, sei ein gründlicheres Talmudstudium vorhanden gewesen[2]). Aber die Beweise, die er dafür herangebracht, sprechen nur für das zwölfte, aber keineswegs für das zehnte Jahrhundert. R' Haï Gaon macht sich noch im elften Jahrhundert über die jüdischen Gelehrten Italiens lustig (Temim Deïm Nr. 119): וכל השבושים שחכמים הבאים מרומי משבשין אתכם (dessen Responsum in

[1]) [Der Ausdruck להכנסת כלה ist in diesem Sinne gewiß nicht aufzufassen, da die Einkünfte der Hochschulen nicht so benannt wurden.]

[2]) [Vgl. jetzt Schechters Veröffentlichung in JQR. XI, S. 643 ff., Poznańskis Studie über Kairuân in der Harkavy-Festschrift, S. 187—188 u. S. 192—193. Auch ist der hier im Text angenommene Zeitpunkt nicht der richtige. Vgl. hierüber Näheres in der Monatsschrift 1909.]

טעם זקנים p. 55, 56). Gegen Ende des elften Jahrhunderts konnte Nathan Romi, der Verfasser des Aruch, nicht von italienischen Talmudisten lernen, sondern mußte nach der Provence wandern und R' Chananel kopieren. Die ersten talmudischen Autoritäten in Europa waren der genannte Joseph ben Abitur, Jünger R' Moses, R' Leontin und dessen Jünger R' Gerschom. Wenn Sabbataï Donnolo einige Talmudkundige seiner Vaterstadt Oria nennt, so waren sie sicherlich keine Autoritäten. Im zehnten und elften Jahrhundert berufen sich sämtliche Kundige auf „die Weisen Babels", und kein einziger auf die חכמי איטליא. Auch sagt Abraham ben Daûd in seinem Bericht über die Geschichte der vier Gefangenen weder daß sie aus Bari, noch daß sie aus ספסתין oder סבסתין waren, sondern „sie wollten gerade zur Zeit der Gefangennehmung von Bari nach ספסתין reisen: ארבעה חכמים היו הולכים ממדינת בארי למדינה נקראת ספסתין. Wir müssen also dabei bleiben, daß die vier Talmudisten Babylonier waren, Glieder der Hochschule Pumbaditas oder Suras.

Ist dem so, so dürfte sich der vierte[1]) dieser Talmudisten, von dem die Hauptquelle sagt והרביעי איני יודע שמו, finden lassen. Es ist vielleicht Nathan der Babylonier נתן בר יצחק הכהן הבבלי. Aus der Filipowskischen Edition des Juchasin erfahren wir, daß Nathan Babli in Narbonne lebte und ein talmudisches Lexikon verfaßte unter dem Titel: Aruch (p. 174b): ובערוך ר' נתן הבבלי מנרבונא בערך שגש. Allerdings kommt dieser Passus auch im Aruch des Nathan Romi vor; aber dieser konnte doch nicht der Babylonier aus Narbonne genannt werden[2]). Die Identität dieses Nathan Babli mit jenem, von dem S. Schulam mehrere historische Stücke über die babylonischen Lehrhäuser, über den Exilarchen Ukba, seinen Streit und seine Verbannung, über Saadia und seinen Streit mit David ben Sakkaï, über die Ernennung des Exilarchen, über die Einnahmen desselben und der Lehrhäuser, kurz über das jüdisch-babylonische Leben mitgeteilt hat, drängt sich von selbst auf. Aus der Fassung dieser Mitteilung geht sogar hervor, daß Nathan, obwohl aus Babylonien, nicht daselbst geschrieben hat: ואשר אמר ר' נתן הכהן בר יצחק הבבלי ממה שראה בבבל על ראש גלות עוקבא und weiter: ואמר ר' נתן שראה בנו של דוד בן זכאי. Nathan stammte also aus Babylonien, wohnte aber und lehrte nicht daselbst. Aus seiner Schrift hat sicherlich S. Schulam, der erste Herausgeber des Zacutoschen Juchasin, die historischen Stücke entnommen. Sonst wüßte man nicht, woher er sie genommen, da Nathan schwerlich eine fortlaufende Geschichte des Exilarchats und Gaonats geschrieben hat, sondern nur bei dem einen und dem anderen talmudischen Artikel gelegentlich manches Historische tradiert haben mag[3]).

[1]) [Vgl. jedoch Revue des Ét. j. VII, 199 (H.).]

[2]) [Vgl. jedoch die Bezeichnung des Verfassers des Aruch als ר' נתן הבבלי im קיצור זכר צדיק des R' Joseph Ibn Zaddik aus dem zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts, ed. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 93, und ebenso im Sefer ha-Kabbala des Abraham ben Salomo aus Torrutiel (Ende des 15. Jahrhunderts) ebendort, S. 102. Vgl. auch ferner Groß, Gallia judaica, S. 409. (Ich verdanke diese Hinweise Herrn Dr. Elbogen).]

[3]) [Vgl. jetzt über Nathan ha-Babli Epstein in der Festschrift für Harkavy, S. 170—171.]

Aus den erhaltenen historischen Stücken kann man auch entnehmen, zu welcher Zeit Nathan ha-Babli seine Heimat verlassen hat. Er erzählt von dem Tode Saadias, und daß nach ihm sein Gegengaon R' Joseph ben Jakob fungiert hat: ואחר פטירתו של ר' סעדיה נהג ר' יוסף בן יעקב ישיבתו בסורה; also 942. Nathan weiß noch, daß nach Kohen Zedeks Tod in Pumbadita zuerst Zemach ben Kafnaï, und dann Kaleb (Aaron) Ibn Sarǵadu fungiert haben: ולאחר פטירת כהן צדק ... נהג אחריו צמח בר כפנאי ר"ג חדשים (?) ונפטר ומלך אחריו (?) כלב בן יוסף הנקרא כלב בן שראגדו. Der letzte trat (nach Scherira) sein Amt an 1251 Sel. = 940. Von der Verkümmerung der suranischen Hochschule, welche so weit ging, daß Joseph ben Jakob Sura verlassen und sich in Baßra niederlassen mußte, weiß Nathan noch nicht, was Scherira erzählt: ואתיחד ר' יוסף (בר יעקב) במחסיא ואידלדלת מלתיה לגמרי ולא הוה ליה פתחון פה אפילו בהדי ר' אהרן גאון ושבקה למחסיא ולבבל כולה ואזיל יתיב במדינת בצרה ושכיב התם. Kurz. Nathan weiß noch nicht, daß die suranische Hochschule sich vollständig aufgelöst hat: ועד השתא ליכא במחסיא מתיבתא (Scherira): *in seinem Berichte existiert sie noch*. Er muß also Babylonien verlassen haben, als noch R' Joseph, der letzte Gaon von Sura, fungierte, d. h. nach 942[1]). Daß Nathan ein Suraner war, geht ebenso gewiß aus seinen historischen Stücken hervor, wie aus Scheriras, daß der Verfasser selbst ein Pumbaditaner war. Wie Scherira für Pumbadita, so nimmt Nathan Babli Partei für Sura. Fragen wir uns, zu welchem Zwecke hat Nathan der Babylonier Babel, d. h. Sura, verlassen? So ist die Antwort להכנסת כלה, d. h. er und seine Gefährten: R' Mose, der Begründer des Talmudstudiums in Spanien[2]), R' Chuschiel in Kairuan und R' Schemarjah, der nach Misr verkauft wurde[3]), wollten *Gelder sammeln für die verarmte Hochschule von Sura, weil Pumbadita alle Einnahmen* absorbierte. *Gerade der letzte Gaon von Sura*, „der nicht einmal R' Aaron, dem Gaon von Pumbadita, stand halten konnte" (wie Scherira ironisch bemerkt), *hat diese vier Glieder seiner verarmten Hochschule als Sendboten nach Europa und Afrika ausgeschickt*, um den Gemeinden die elende Lage Suras zu schildern und sie zu bewegen, ihre Beiträge nicht Pumbadita, sondern Sura zufließen zu lassen. Weil aber die vier Sendboten, wozu auch Nathan gehörte, in Gefangenschaft gerieten, kam Sura in die Lage, sich selbst auflösen zu müssen. Das ist ein bündiger Pragmatismus. In Spanien, wo man Geschichte sammelte, erfuhr man nach und nach, daß R' Chuschiel sich in Kairuan und R' Schemarjah in Misr befinden; von dem vierten, der wahrscheinlich nach Narbonne, nach einem christlichen Lande verschlagen worden war, erfuhr man nichts. R' Nathan war für die Spanier verschollen, während er in Narbonne lehrte und dort ein Lehrhaus gründete, von dem die Späteren sagten: נרבונה היא עיר קדומה וממנה תצא תורה לכל הארצות (Benjamin Tudela, p. 2). Kommen wir auf das Hauptthema zurück: Wenn R' Nathan zu den vier Gefangenen gehörte, so ist er ausgewandert nach 942, d. h. um 945. Und wenn wir das Moment berück-

[1]) [Vgl. auch Epstein a. a. O., S. 172 Afg.]

[2]) [Vgl. S. 540, Anm. 2.]

[3]) [Vgl. jedoch meine Ausführungen in der Monatsschrift 1909 über eine frühere Blüte des Talmudstudiums in Spanien.]

sichtigen, daß Chanoch bei der Gefangenschaft noch jung war, so kann man deren Zeit 948—50 ansetzen. — Die zersprengten Glieder Suras gründeten also Lehrhäuser in Cordova, Kairuan, Misr und Narbonne und bildeten neue Brennpunkte für das Talmudstudium. Die Talmudexemplare von Sura ließ Chasdaï für Spanien aufkaufen, wie Dunasch sang: ולבני התורה ישועה וגם אורה והונו אל כורא ישלח בספרים, was durch eine Notiz von Ibn Abi Osaibia bestätigt wird (nach Munks Übersetzung Archives israélites 1848, p. 326, Note). Mais Hasdaï . . . parvint à se procurer tout ce qu'il désirait en fait de livres des juifs de l'Orient. — War Nathan der Babylonier in Narbonne, so war R' Jehuda oder Leontin sein Jünger, und dieser wieder Lehrer R' Gerschoms. Daher die tiefe Talmudkenntnis Gerschoms aus Tradition von einem Babylonier[1]).

22.

Die Judenverfolgung unter dem deutschen Kaiser Heinrich II. und der Retter der deutschen Gemeinden Simon ben Isaak.

Die Bußlieder (Selichot) des R' Gerschom ben Jehuda, der Autorität der deutschen Judenheit, klagen über harte Verfolgung und Taufzwang zu seiner Zeit: סגולתך דוחק צורר הצר סברה להמיר באליל נוצר . . . יה זכור למכים ונמרטים ועליך כל היום נשחטים. . . . בקום עלינו בעלי מארה בהוסדם יחד עצה נבערה גוזרים עלי דודי ואדון מלקראות . . . דברו להבזות ואותו להלאות. האומרים אין לקבל אלה. השתחוות לפניו לפלח ולבלתי הקדיש המרבה לסלח. Sein Zeitgenosse[2]) und Mitrabbiner Simon ben Isaak ben Abbun (der Große oder ältere) aus Mainz hat ebenfalls Buß- und Klagelieder über erlebte Verfolgung gedichtet: Selichot-Sammlung ed. Fürstenthal, S. 568) כל היום הורגנו על שם קדשך . . . סכרנו ביד אדונים קשים להממה . . . ממתים היינו בשפך דמנו להעבר גולה וסורה קדורנית תשוכה . . . דרוסה בעוטה גנוחה נשוכה . . . לנגדה כלמתה מצריה להתנבל לאמור נואשתם לצאת מכבל מאוס נמאסתם בגלות לנדה. . . . סבול עליך כליון וחרוץ . . . פנה להחש

[1]) [Vgl. hierzu Geiger in Hamaskir, Jahrg. 1860, S. 3—4, und Harkavy a. a. O., S. 480, Anm. 178.]

[2]) Die Zeitgenossenschaft von R' Gerschom und Simon ben Isaak, welche bisher nicht für sicher gehalten wurde, ist aus einer Notiz bestätigt. Ephraim von Bonn (1200) teilt in einem Machsor-Kommentar mit (Dukes Orient Literaturbl., Jahrg. 1844, col. 232) der erstere habe dem letzteren vorgehalten, er habe eine Midraschstelle übersehen: ר' גרשום הקשה לר' שמעון והלא פסוק אז הוחל לקרא ופסוק הקורא למי הים וישפכם נדרש בבראשית רבה על דור אנוש ואיך יסדתם אתה על דור המבול. Diese Ausstellung bezieht sich auf das Pijut zum 7. Peßachtage (deutsch. Ritus: אמרו לאלהים אדירים); in demselben werden allerdings die zitierten Verse auf die Sintflut angewendet: שטופי זעם נשכחי רגל ההפך עליהם בלהות לגלגל בהוחל לקרא בשם אליל לרגל מרום קרא למי הים וארבת השמים פתח בעים. Dieser Pijut trägt das Akrostichon: Simon ben Isaak. Derselbe war demnach nicht bloß Zeitgenosse von R' Gerschom, sondern verkehrte persönlich mit ihm. Zwei Pijutstücke (Ofan für das Zwischenfest des Peßach und Kerobot für das

אילותי פן יאמר אדום יכולתי . . . שבר תציך מאדום מזעימך . . . ממה שעשו בחללי עמיך . . . נקם הדם ונקם החמס . . . תוללה ידו לנפץ עם סגלה חפץ פרוטה מכיס אזלה (das. 557 ff.). Es war eine förmliche Religionsverfolgung[1]), wobei einige zum Christentum übergingen. Denn R' Gerschom hat eine Bannverordnung (חרם) erlassen, daß den später Zurückgetretenen ihre Apostasie nicht vorgeworfen werden dürfe (Responsum Raschis, Ozar Nechmad, II, S. 176): ועכשו נודע שגזר ר' גרשום על כך שכל המזכיר (חרופים על מי שנטמא בימי השמד) יהא בנדוי. Bekannt ist, daß R' Gerschoms Sohn die Taufe empfangen hat. Aus der Fassung in der ersten Quelle geht aber hervor, daß es eine Zwangstaufe war: ור' מאיר שמע מפי ר' יצחק מורנא שר' גרשום נתאבל על בנו שנשתמד אמנם איכא למימר שאין ללמוד ממנו דלאפישי צערא הוא דעבד שלא זכה לשוב בתשובה (bei Mardochai Moed-Katon III, Nr 886).

Rapoport hat diese Momente auf den ersten Kreuzzug bezogen (Biographie des Nathan Romi, Note 46). Da aber aus Urkunden bekannt ist, daß R' Gerschom im Jahre 1028 starb (Kerem Chemed. VIII, S. 107), so ist dieser Pragmatismus unhaltbar geworden. Man suchte einen anderen dafür und glaubte ihn in der Verfolgung zu finden, von welcher Rudolph Glaber (bei Bouquet, recueil X, p. 34) zum Jahre 1010 berichtet. Allein dieser Bericht ist so vage gehalten, daß man nicht recht weiß, ob die Verfolgung die Juden zu Orleans oder die in Frankreich oder auch andere getroffen hat. Die ganze Darstellung des Mönches Glaber hat einen verschwommenen und historisch unfaßbaren Charakter. Die Juden bei Orleans (apud Aurelianum) hätten einen Klosterdiener Robert bestochen, einen Brief mit hebräischen Schriftzügen an den König von Babylonien zu überbringen, die Grabeskirche in Jerusalem zu zerstören, da die Christen den Plan hegten, einen Kreuzzug zur Eroberung Jerusalems zu unternehmen. Als dann die Kirche wirklich zerstört wurde, sei die Untat der Juden ruchbar geworden, und sämtliche Christen des Erdkreises (!) hätten beschlossen, die Juden aus ihren Ländern zu vertreiben. Unde divulgatum est per orbem universum, communi omnium Christianorum consensu decretum est, ut omnes Judaei ab illorum terris vel civitatibus funditus pellerentur. Sicque universi odio habiti, expulsi de civitatibus, alii gladio trucidati, alii fluminibus necati, nonnulli etiam sese diversa caede interemerant . . . ita ut vix pauci illorum in orbe reperiantur Romano. Man weiß nicht, was an dieser übertriebenen Darstellung geschicht-

Wochenfest) haben das Akrostichon: שמעון בר אבון und שמעון בן יצחק בר אבון. Salomo Luria hat ihn demnach aus älteren und (wie sich immer mehr herausstellt) authentischen, nur korrumpierten Quellen richtig bezeichnet: ר' שמעון הגדול בר יצחק החסיד בר אבון הגדול בתורה ובחכמה בעושר ובסודרי סודות, und aus einer anderen Quelle: ובימיהם (בימי ר' האי גאון ור' אליה הזקן) היה ר' אלעזר הגדול ור' שמעון הגדול ממגנצא. Daß R' Simon ben Isaak aus Mainz war und das Epitheton הגדול hatte, wird aus einer anderen Notiz bestätigt werden.

1) [Vgl. Regesten Nr. 144, Ende.]

2) [Es ist jedoch sehr wohl möglich, daß eine damals in Frankreich ausgebrochene Verfolgung auch nach Deutschland hinübergriff; vgl. Caro, Soziale und Wirtschaftsgeschichte der Juden usw. Bd. I, S. 165 und Lukas in der Monatsschrift 1909, S. 111 betreffs Glabers und der damaligen mystischen Richtung.]

lich ist. Zudem steht Glaber mit diesem Berichte vereinzelt. Die übrigen zeitgenössischen Chronikschreiber wissen durchaus nichts von einer so allgemeinen Judenverfolgung im ganzen römischen Reiche. Diejenigen, welche nach Wilken eine Verfolgung der französischen Gemeinde in dieser Zeit daraus machen (Zunz und andere), haben gar keinen Anhaltspunkt dafür, da Wilkens Bericht auf Glaber basiert, und dieser, wie wir gesehen, von einer Verfolgung der Juden per orbem universum, oder in orbe Romano spricht.

Allein die Verfolgung, über welche R' Gerschom und Simon ben Isaak klagten, ging sie näher an; sie traf ihre eigene Gemeinde[1]). Die Quedlinburgischen Annalen referieren von einer Austreibung der Juden aus Mainz im Jahre 1012, bei Pertz monumenta Germaniae II, 81: 1012 expulsio Judaeorum facta est a rege (Henrico) in Moguntia. Also in Mainz selbst, wo R' Gerschom und R' Simon lehrten, war eine Judenverfolgung, ausgegangen von dem Kaiser Heinrich II., den die Kirche heilig gesprochen hat. Es war aber, wie die Klagen der beiden genannten Selichot-Dichter bezeugen, nicht bloß eine Verbannung aus Mainz, sondern ein Zwang zur Taufe. Die Tatsache wird auch von einer anderen Seite bestätigt. In einem handschriftlichen Memorbuche der Mainzer Gemeinde, das ein Synagogenfunktionär im Jahre 1296 aus einer älteren Schrift kopiert hat (im Besitz des Herrn Carmoly, dessen Gefälligkeit ich die folgende Notiz verdanke), werden (S. 44) Namen frommer Märtyrer dem Gedächtnis geweiht, und zwar im Anfange: מר שלמה ומרת רחל שקנו בית הקברות במגנצא ובטלו גזירות. רבינו גרשום שהאיר עיני גולה בתקנותיו. ר' שמעון הגדול שטרח עבור הקהילות ובטל גזירות. רבינו שלמה שהאיר עיני הגולה בפירושיו וכו'. Es waren also zu R' Simons Zeit Verfolgungen in der Mainzer Gemeinde, und derselbe hat sich bemüht, sie einstellen zu lassen. Erinnern wir uns, daß die Quelle bei Salomon Luria ihn als einen reichen Mann schildert. — Aus der Notiz der Quedlinburgischen Annalen ist das Datum der Verbannung der Juden aus Mainz von seiten Heinrichs II. angegeben: 1012. Wenn dieses Datum richtig ist, so hat die Verfolgung nicht allzulange gedauert. Denn am 16. Schebat = 30. Januar 1013 ließ R' Gerschom seiner Frau Bona eine Urkunde in Mainz ausstellen, daß ihr ihre Ketubbah abhanden gekommen ist (Kerem Chemed a. a. O.). בי"ו יומין לירחא דשבט שנת ד' תשע"ג למנינא דאנחנא רגילין למימנא במגנצא מתא איך ר' גרשום בר יהודה על לקדמנא וכך אמר אנא נסיבת אינתתא מן קדמת דנא ושמה בונא בת ר' דוד . . . והשתא ההוא שטר כתובה אירכס ובעינא למיכתב לה אחרינא בתריקא וכו'. Also im Anfang des Jahres 1013 waren bereits wieder die Juden in Mainz. Man könnte vermuten, daß R' Gerschoms Frau das Instrument ihrer Ehepakten während der Verbannung verloren hat, und daß er darum bei der Rückkehr nach Mainz ihr ein neues ausstellen ließ. Jedenfalls ist die Verfolgung der Juden in Mainz und wohl auch in anderen Städten Deutschlands unter Heinrich II. historisch gesichert[2]).

[1]) [Vgl. hierüber Regesten Nr. 143 und Nr. 147.]

[2]) Von derselben Verfolgung in Mainz spricht höchstwahrscheinlich auch das Responsum des Meschullam ben Kalonymos an denselben Simon ben Isaak (in Resp. Gaonim, ed. Cassel Nr. 61). Der Respondent fleht: „Gott möge die Leiden von uns, unseren Brüdern und den Genossen unserer

23.

Das Ende des jüdischen Chazarenreiches, Entstehung des Vokalsystems, Ben-Ascher[1]).

I.

Man nimmt gewöhnlich das Ende des jüdischen Chazarenreiches mit dem entscheidenden Siege Swatoslaws über die Chazaren (968) an. Dem ist aber nicht so. Nestor, der russische Annalist, berichtet: Als mohammedanische, byzantinische und bulgarische Gesandte nach dem Hofe Wladimirs von Kiew kamen, um ihn zu bewegen, zu ihrer Religion, respektive Konfession, überzutreten, haben sich auch chazarische Juden (Zidowe kosartii) eingefunden, um ihm das Judentum zur Annahme zu empfehlen. Sie sprachen: „Wir haben gehört, daß die Bulgaren und die Christen (Byzantiner) gekommen sind, jeder von ihnen, dich ihre Religion zu lehren. Die Christen glauben aber an den, den wir gekreuzigt haben, wir aber glauben an den einzigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.“ Das war im Jahr 986. Gleich darauf sandte Wladimir auf den Rat seiner Bojaren Gesandte an die Höfe, welche die verschiedenen Religionen vertraten, um sich an Ort und Stelle zu überzeugen, welcher Religion die Russen den Vorzug geben sollten (vgl. Scherers Übersetzung von Nestors Annalen zum Jahr 986). — Auch ist es ganz undenkbar, daß, wenn die Juden Chazariens schon damals ohne politisches Oberhaupt gewesen wären, sie gewagt haben sollten, in einem mächtigen Reiche Propaganda zu machen. Solches kann nur der Vertreter eines politisch selbständigen Gemeinwesens wagen. Es würde also schon aus diesem Faktum folgen, daß

Gemeinde abwenden“, unserer Gemeinde, d. h. der Gemeinde, welcher sowohl Meschullam, als auch Simon ben Isaak angehörte, d. h. Mainz. Der Passus lautet: משולם בר' קלונימוס לר' שמעון בן יצחק . . . שמע דברי שלום ממני כי אני תנוי במיחם צלקוני והוא ברחמיו הרבים ירחיב לנו בצר ויכלה התשואות ממנו ומאחינו ומבני קהלינו בקיווי תוחלתנו ומבטחנו ברוב חסדיו. — Die unverständlichen zwei Wörter: במיחם צלקוני müssen wohl gelesen werden: בתחום צלקוני, in der Gegend von Zalkona. צרקוני oder צלקונה ist nämlich eine Ortschaft in Katalonien und wird auch in Emek ha-Bacha erwähnt neben Solsona (p. 66): גם על יושבי שולשונה וצאלקונה עלה הכורת. Die Emendation dafür: במחס צל קוני: „Im Schutze des Schattens meines Schöpfers“ (Respons. ibid. pag. 13) ist höchst gezwungen. Es ergäbe sich aus diesem Responsum, daß Meschullam ben Kalonymos ursprünglich in Mainz gewohnt und wegen der Verfolgung nach Katalonien ausgewandert ist; keineswegs darf man ihn mit Rapoport in Lucca suchen (das. 42b). Wenn Meschullam in Katalonien war, so ist es viel natürlicher, daß an ihn eine Anfrage aus Narbonne gerichtet wurde (ibid. Nr. 140), als wenn Italien seine Heimat gewesen wäre. [Zur richtigen L.-A. במחס צל קוני, vgl. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 111, A. 5 (H.).] [Zur Berichtigung vgl. auch Epstein in RÉJ. XXVII, S. 87.]

[1]) [Im allgemeinen erledigen sich die Ausführungen im Text dadurch, daß die auf Abraham ben Simcha zurückgehende Urkunde, wie bereits zu S. 390 bemerkt, als gefälscht nachgewiesen ist, wodurch auch die daraus in Abschnitt II gezogenen Schlußfolgerungen hinfällig werden; vgl. auch Harkavy a. a. O., S. 485, Anm. 180 und 181 und Monatsschrift 1908, S. 609.]

ein jüdischer Chazarenstaat damals noch fortbestand. Diese Voraussetzung wird durch eine Urkunde bestätigt, welche aussagt, daß die Chazaren damals von einem jüdischen Fürsten David regiert wurden, und daß an seinen Hof russische Gesandte kamen, um das Judentum zu sondieren. Diese interessante Urkunde, welche der Karäer Firkowitz in Daghestan in einer alten Synagoge gefunden hat (mitgeteilt Orient Jahrg. 1841, Nr. 33, S. 222 und Zion I, p. 140, Note 5) lautet, wenn wir die Worte des Kopisten vom Jahre 1513 weglassen: אנכי שלמי אמוני ישראל אברהם בן מ' שמחה מעיר ספרד במלכות אחינו גרי הצדק כזריה בשנת אלף ושש מאות ושמונים לגלותינו היא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וששה וארבעים ליצירה לפי המנין שמונים אחינו היהודים בעיר מטרכא בבא שלוחי נשיא ראש ומשך מעיר ציוב (l. קיוב) לאדונינו דוד הנשיא הכוזרי בדבר הדת לחקירה שלחתי בשליחות ממנו לארץ פרס ומדי לקנות ספרי תורות ונביאים וכתובים קדמונינו לקהלות כזר. ובעילם המדינה היא איספאן שמעתי שיש בשושן ספר תורה קדמון. ובבואי לשם הראוה לי אחינו בני ישראל בקהל גדול ובסופו כתוב ספור מסעות כה' יהודה המגיה והודיעני שאביו ר' משה הנקדן היה הבודה הראשון להקל לתלמידים למידת קריאת המקרא בהם. ובקשתי שימכרו לי ומאנו למכרו. והעתקתי הספור הזה מלה במלה כי יקרו לי דברי המגיה מאוד והוספתי בו ביאור לדבריו הסתומים הידועים לי באמת. זכותו תגן עלי ויחזיר ה' [אותי?] לביתי בחיים ובשלום אמן. Darauf folgt ein Bericht über die Niederlassungder Juden in der Krim, beginnend mit den Worten: אני יהודה בן משה הנקדן מזרחי בן יהודה הגביר איש נפתלי (abgedruckt Orient l. c. Nr. 21, S. 162, Zion I, 135 und Pinner, Prospektus der Manuskripte der Odessaer Gesellschaft, Odessa 1845, S. 6).

Jedes Wort dieser Urkunde trägt den Stempel der Echtheit an sich, daß die Chazáren ursprünzlich Proselyten waren, daß Boten im Jahre 986 in Religionsangelegenheit von Kiew gekommen sind, und zwar Boten des Fürsten von Rußland und Moskwa: נשיא ראש ומשך. Die Worte sind einem Bibelverse entlehnt (Ezechiel 39, 1). Auch die Araber nennen die Russen ראס (vgl. Frähn Ibn-Foßlan)[1]. Die Stadt מטרכא ist Tamataracha, Tmotarakan, das alte Phanegoria, jetzt Taman. Dort wohnten längst griechische Juden, hatten die Zeitrechnung nach Weltjahren, wie in Palästina (und nicht die seleuzidische Ära, wie in Babylonien), und eben nach der dort üblichen Ära bestimmte der Reisende Abraham ben Simcha das Jahr, in welchem er von dem Chazarenfürsten David ausgesandt wurde, um alte Bibelexemplare zu kaufen. Die Stadt ספרד, die Heimat des Sendboten Abraham, und wahrscheinlich auch die Hauptstadt des Chazarenfürsten David, ist in der Nähe von Matracha das alte Bosporus, jetzt Kertsch (vgl. Pinsker, Likute, Text, S. 17, Anm. 1). Wir haben also zwei voneinander unabhängige Zeugnisse über die Fortdauer eines, wenn auch kleinen, jüdischen Chazarenstaates nach Swatoslaws Siegen. Noch ein dritter Zeuge kann zugeführt werden. Abraham ben Daûd erzählt im Jahre 1161, er selbst habe in Spanien die Nachkommen jener Chazaren gesehen, die dahin gekommen wären, und, daß der Rest derselben in ihrem Lande dem Rabbanismus angetan wäre: — ויוסף מלכם (מלך כוזריים) שלח ספר לרב חסדאי בר יצחק

[1] [Nach Harkavy a. a. O., S. 484, Anm. 179 nannten sie sie „Ruß".]

וראינו מבני בניהם תלמידי חכמים והודיעונו ששאריתם על דעת הרבנות. Wahrscheinlich sind vornehme Chazaren nach dem Untergang ihres Reiches in der Krim durch Mietislaw und Basilius II. erst 1016 nach Spanien entflohen.

Wir haben bis jetzt den einen Teil der Urkunde des Abraham ben Simcha oder die chazarische Seite in Betracht gezogen und ihn bewährt gefunden; aber auch das Übrige darin enthält nichts Verfängliches. Abraham kam nach Isfahan, um alte Bibelexemplare aufzukaufen, hörte, daß in Susa ein altes Pentateuchexemplar vorhanden ist, reiste dahin, ließ es sich zeigen, fand darin zum Schlusse eine Reisebeschreibung des Jehuda Magihah — dessen Vater die hebräischen Vokale erfunden — und wollte es für sich kaufen. Da es aber die Susaner Juden nicht veräußern mochten, so kopierte er sich die Reisebeschreibung. Er fleht zuletzt Gott um glückliche Heimkehr an. Dieses alles scheint ebenso echt zu sein, wie der erste Teil von den Gesandten des russischen Fürsten historisch dokumentiert ist. Der Teil aber, welcher mit den Worten beginnt: אני יהודה בן משה הנקדן, trägt das Gepräge der Unechtheit an der Stirne und ist von einem Karäer späterer Zeit zwecks Mystifikation hinzugefügt worden.

II.

Ein Punkt in dieser Urkunde ist von hoher Wichtigkeit: Die Erfindung der hebräischen Vokalzeichen. Sie sagt aus: „Der Vater des Jehuda Magihah, mit Namen Mose der Punktator, war der erste Erfinder, um für die Jünger das Lesen der heiligen Schrift zu erleichtern“ הודיעונו (אנשי שושן) שאביו ר' משה הנקדן היה הבודה הראשון להקל לתלמידים למידת קריאת המקרא. Zum Subst. בודה muß man notwendig ergänzen: של נקודות, also, der Erfinder der Vokalzeichen. Diese Tradition trägt ihre Wahrheit in sich durch die allereinfachste Motivierung: „Weil das Lesen des vokallosen hebräischen Textes immer schwerer wurde, erfand Mose (aus Susa?) die Vokalpunkte.“ Darum erhielt er auch den Namen „der Punktator“. Die Frage über die Entstehung der hebräischen Vokalzeichen, welche dem Hebraisten so viel Kopfzerbrechen gemacht hat, wäre hiermit gelöst. Die Kritik mußte sich bisher mit der Antwort begnügen, daß, da weder der Talmud, noch der mit der hebräischen Bibelliteratur vertraute Kirchenvater Hieronymus die geringste Andeutung über Vokalzeichen geben, diese erst in der nachtalmudischen Zeit eingeführt worden seien. Aber warum hat sich kein Zeugnis über die erste, Epoche machende Einführung derselben erhalten? Das quälte die Kritik. Jetzt haben wir das gewünschte Zeugnis. — Das Thema über die hebräischen Vokal- und Akzentzeichen hat aber seit dem Jahre 1840 eine große Ausdehnung erhalten. Früher kannte man nur das übliche Zeichensystem und hatte keine Ahnung davon, daß es noch ein anderes gibt. Da fand Firkowitz hebräische Bibelmanuskripte nach einem ganz abweichenden System. Die Vokalzeichen haben andere Figuren und stehen durchweg oberhalb der Buchstaben, die Akzentzeichen sind ebenfalls anders gestaltet. Pinner hat davon (in seinem Prospektus) ein ganzes Faksimile gegeben. Bisher sind nur zwei Exemplare mit solchen Zeichen bekannt; eines

davon, die letzten Propheten umfassend, vom Jahre 916 (bei Pinner beschrieben S. 18, Nr. 3). Wir kennen demnach jetzt zweierlei Systeme, das übliche, in welchem die Vokalzeichen unterhalb stehen (mit Ausnahme des הַ und וֹ) und das neuentdeckte mit anderen Figuren und der Stellung oberhalb. Wir wollen sie der Kürze wegen das Untersystem und Obersystem nennen. Aus einer Notiz in einem Pentateuchkodex mit Targum (in der Bibliothek von Parma) erfahren wir, daß das Obersystem das Assyrische und das Untersystem das Tiberiensische genannt wurde: חומש עם תרגום . . . ובסופו כתוב כדברים האלה תרגום זה נעתק מספר אשר הובא מארץ בבל והיה מנוקד למעלה בנקוד ארץ אשור והפכו ר׳ נתן ברבי מכיר בר׳ מנחם מאנקונה בר׳ שמואל בר׳ מכיר ממדינת אווידי (?) הוא אשר גדע קרן המתלוצץ בארץ מגנצא בשם המבורך בר׳ מנחם בר צדוק הנקדן והגיהו ונסחו לנקוד טברני (mitgeteilt von Luzzatto in הליכות קדם p. 24 vgl. de Rossi Codices manuscripti Nr. 12). Nathan ben Machir war ein Zeitgenosse Raschis; vgl. Responsum Raschis (in Goldbergs Sammlung חופש מטמנים S. 1) Ihre Namen haben beide Systeme wohl von dem Lande, wo sie erfunden worden, das eine in Assyrien (Susa?), das andere in Tiberias. Von dem tiberiensischen System, welches das jetzt übliche ist, wissen wir, daß die Karäer Mocha und sein Sohn Mose[1]), die Massoreten, es eingeführt haben um 780—800: מר ר׳ אחא (l. מוחא) ומנר ר׳ משה מתקני נקוד הטבראני ירחמם האל בנקודיהם (o. S. 522), Nissi ben Noach spricht aber von Zeichen der Babylonier: ולאלוף נקודים ופסוק טעמים וחסרות ויתרות לאנשי שנער (bei Pinsk. T. 38). Das נקוד אנשי שנער ist wahrscheinlich identisch mit dem נקוד אשור. Nissi ben Noach scheint beide gekannt und dem babylonischen vor dem assyrischen System den Vorzug gegeben zu haben. — Es scheint aber noch ein drittes System gegeben zu haben, wenigstens was die Akzentzeichen betrifft. Denn das Machsor Vitry (zirka 1100) spricht von einem üblichen, einem palästinensischen und einem נקוד נוברני. (Kerem Chemed T. IV, p. 203 mitgeteilt von Luzzatto): שטעמי הנגינות הם שנאמרו למשה מי תולש ומי זוקף ומי יושב ומי עומד ומי העולה ומי היורד ומי המונח אבל סמני הנגינות סופרים הוא שתקנום ולפיכך אין נקוד נוברני דומה לנקוד שלנו ולא שניהם דומים לנקוד ארץ ישראל. Die Stelle scheint korrumpiert zu sein. נוברני soll (wie Luzzatto emendieren will) טברני bedeuten[2]).

Bleiben wir bei den zwei Systemen, die uns bekannt sind. Es folgt aus dem Zitat von Salomon ben Jerucham's Mukaddimah, daß das von Mocha und seinem Sohne eingeführte tiberiensische System jünger ist, als das נקוד אשור oder נקוד שנער. Das assyrische System ist also vor 780—800 in Gebrauch gewesen. Aber seit wann? Darüber kann man jetzt nur so viel sagen: In der nachtalmudischen Zeit. Möglich, daß es zur Zeit eingeführt wurde, als die Mohammedaner ihre Vokalzeichen dem Syrischen entlehnt haben.

[1]) [Vgl. dagegen Frankels Monatsschrift Jahrg. 1876, S. 480 und Jahrg. 1881, S. 403, wo ר׳ משה ור׳ מוחה als Fälschungen erklärt werden; ferner S. 348 und 395 über die Anfänge der Vokalzeichen (H.)]. [Vgl. auch Bacher in RÉJ. XII, S. 76.]

[2]) [Vgl. hierüber oben, S. 389, Anm. 2.]

Einem Einwurfe muß noch begegnet werden, wenn das Resultat feststehen soll, daß vorher das assyrische System in Gebrauch war und von dem tiberiensischen verdrängt wurde. Wir haben gefunden, daß das tiberiensische dem jetzt üblichen Punktationssystem entspricht und, daß es von Mocha und seinem Sohne Mose eingeführt wurde. Beide gelten aber als Karäer und Mocha als Jünger Anans[1]). Ist es aber nicht unglaublich, daß ein von Karäern eingeführtes und von Karäern gebrauchtes Punktationssystem bei Rabbaniten Eingang gefunden haben soll? Darauf erwidere ich Folgendes: So schroff auch die zwei jüdischen Bekenntnisse gegeneinander standen, so haben sie nichtsdestoweniger Einfluß aufeinander ausgeübt. Daß der Karäismus nach und nach rabbinische Elemente in sich aufgenommen, ist oben nachgewiesen. Aber auch die Rabbaniten, namentlich in Palästina, haben sich so manches von dem Karäismus angeeignet. Sahal ben Mazliach bezeugt es ausdrücklich, daß die palästinensischen Rabbaniten dem Fleisch- und Weingenuß entsagt, levitische Reinheitsgesetze beobachtet, karäische Ehegesetze gehalten und zum Teil auch den karäischen Festkalender angenommen haben (Sendschreiben bei Pinsker, Anhang, S. 33): ואם יאמר אדם כי הנה אחינו תלמידי הרבנים בהר הקדש ובכרמלה רחוקים מן המעשים האלה חייב אתה לדעת כי הם כמעשי בני מקרא עשו ומהם למדו. ויש מהם רבים שלא יאכלו בשר וצאן ובקר בירושלים . . ולא יגעו אל המתים ולא יטמאו בכל הטומאות . . . ולא זה בלבד כי אם לא יקחו בת אח ולא בת אחות אשה ולא בת אשת האב וינזרו מן כל העריות האסורות אשר אסרום חכמי בני מקרא יצ"ו מפי ה' על ידי משה עבדו והם עושים בעזרת השם שני ימים יום אחד בראית הירח ויום אחד כאשר היו עושים לפנים . . . ויש מהם שהאיר השם עיניהם והניחו חשבון העבור הנתון [הנהוג(?)] למען חבור ושבו אל דרך האמת. Wollte man diesem Propagandisten keinen Glauben schenken und seine Angaben als Kunstgriff für die Proselytenmacherei ansehen, so bezeugen es rabbanitische Nachrichten, daß die Palästinenser manche levitische Reinheitsgesetze beobachtet haben. Eine Menstruierende durfte nichts im Hause anrühren (Responsa Gaonim שערי תשובה Nr. 72): אנשי מזרח נדה משתמשת בכל צרכי הבית . . . ובני ארץ ישראל אינה נוגעת בדבר לח ולא בכלים שבבית ומדוחק התירו שתניק את בנה. Man wird einräumen müssen, daß solche Strenge antitalmudisch und nur dem Karäismus entlehnt ist. Aus folgendem Passus (l. c. Nr. 176): אנשי מזרח אינן טובלין לא מקרי ולא מתשמיש . . . משחרב בית המקדש אין המנוגעין מטמאין ובזמן הזה אם ת"ו יהא תלמיד חכם מצורע אין דוחין אותו לא מבית הכנסת ולא מבית המדרש דליכא השתא והיה מחניך קדוש, geht hervor, daß die אנשי ארץ ישראל, die Palästinenser, dieses alles streng genommen, Lustrationen gebraucht und die Aussätzigen aus Synagoge und Lehrhaus gewiesen haben. Diese Strenge ist aber jedenfalls karäischen Ursprungs (vgl. S. 508). Maimuni bezeugt, daß manche rabbanitischen Gemeinden von den Karäern den Brauch angenommen haben, eine Wöchnerin 40 oder 80 Tage vom ehelichen

1) [Zu den folgenden Ausführungen sei hingewiesen auf Harkavy a. a. O., S. 195, Anm 41, wo dargetan wird, daß die Mukaddimah des Salmon ben Rucheim gefälscht ist, daß Mosche und Mocha eine und dieselbe Person sind, und daß die tiberiensischen Massoreten, als deren erster R' Pinchas, genannt Rosch-Jeschiba, anzusehen ist, Rabbaniten waren.]

Umgange fern zu halten (אסורי ביאה XI, 15):[1] וכן זה שתמצא במקצת מקומות ותמצא תשובות למקצת גאונים שיולדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף ארבעים ויולדת נקבה אחר שמונים . . . אין זה מנהג אלא טעות הוא באותן התשובות ודרך אפיקורסות באותן המקומות ומן המינים (קראים) למדו דבר זה; vgl. Raschi Pardes p. 6b: על כך אמר מר ר׳ יהודאי גאון (?) שלמה ריש גלותא בשביל החיה שקטע הלכה תשב ז׳ לזכר כנדה ואח״כ תשב ז׳ נקיים . . . ואמר רבא זכר אדוננו לברכה לא כי אלא יולדת כנדה עד שיפסוק הדם ממנה ואחר כך תספור ז׳ נקיים וכן אמר ריש כלה וריש מתיבתא. Vgl. dazu Maimuni Hil. Issure Biah XI, 6. In vielen Gemeinden Ägyptens waren unter den Rabbaniten vollständig karäische Bräuche eingeführt (Responsa Maimuni פאר הדור Nr. 152): רוב ישראל אשר ברוב ערי מצרים שכחו דיני תורתנו . . . ונהגו מנהג מינית (קראים) עד שהן רוחצין במים שאובין; vgl. Maimunis Brief an Ibn G'abar in טעם זקנים p. 74b: אנשי מצרים מצינו אותם בזה נוטים לדברי מינות והולכים אחר סדור הקראים. (Vgl. auch חמדה גנוזה, ed. Edelmann, S. 5a).

Haben also namentlich die palästinensischen Juden karäische Elemente, welche mit dem Talmud in direktem Widerspruch stehen, aufgenommen, um wie viel mehr durften sie das tiberiensische Punktationssystem annehmen, das so zu sagen kein konfessionelles Gepräge an sich trägt und zu den *ἀδιάφορα* gehört. Denn die Rabbaniten der alten Zeit und die Gaonen haben die Vokalzeichen als etwas ganz Äußerliches, nicht zur heiligen Schrift Gehöriges, betrachtet. Als der Gaon Mar-Natronaï II. gefragt wurde, ob man den Pentateuch mit Vokalzeichen versehen dürfe, erwiderte er verneinend und bemerkte dabei, daß die Punkte und Zeichen nicht vom Sinaï stammen, sondern von „den Weisen“ eingeführt wurden (mitgeteilt von Luzzatto aus Machsor Vitry כרם חמד III, p. 200):, מר ר׳ נטרנאי גאון וששאלתם אם אסור לנקוד ספר תורה? ספר תורה שנתן למשה בסיני לא שמענו בו נקוד ולא נתן נקוד בסיני כי החכמים צינוהו לסימן ואסור לנו להוסיף מדעתנו פן נעבור בבל תוסיף לפיכך אין נוקדים ספר תורה. Die Gaonen haben also die Vokalzeichen für etwas Unwesentliches gehalten[2]). Man bemerke wohl, daß Natronaï nicht sagt, die Sopherim oder die talmudischen Gelehrten (רבותינו), sondern „die Weisen“, d. h. Männer ohne religiöse Autorität, haben die Vokale bezeichnet. Also, weit entfernt einen heiligen Charakter zu haben, galten sie den Gaonen als eine vollständige Nebensache. Den Karäern dagegen schienen sie so wesentlich zum Texte zu gehören, daß Jehuda Hadassi, gewiß von älteren Karäern entlehnt, sie als eine sinaitische Offenbarung betrachtet, ja sie schon von Adam her datirt: וספרי התורות ראויות להיות נקודים בנקוד וטעמים כי בלא נקוד וטעמים לא נתנה אלוהינו . . . על כי מכתב אלהים חרות על הלחות ככה . . . היו מלאים בכתיבתן בנקוד ובטעמים ולא חסרים מנקודם וטעמם ומאדם נתנו האותיות והלשון והנקוד (Eschkol Nr. 173, S. 70 b).[3]) Es ist demnach nicht auffallend, daß die palästinensischen Rabbaniten die von

[1]) [Vgl. hierzu jetzt Schwarz in Mose ben Maimon usw., Bd. I, Leipzig 1908, S. 353—354.]

[2]) [Über das Nichtzutreffende dieser Schlußfolgerung auf karäischen Ursprung der Vokalzeichen vgl. Harkavy a. a. O., S. 488—489, Anm. 182.]

[3]) [Vgl. auch für für das etwaige hohe Alter der Punktation, die Studie von Jakob Bacharach מאמרי יעקב הבכרכי על קדמות הנקוד, Warschau 1897].

Mocha eingeführten Vokalpunkte und Akzente angenommen und weiter verbreitet haben. Haben doch die Rabbaniten den massoretischen Text, so wie ihn ein Karäer festgesetzt hatte, anzunehmen keine Scheu getragen und ihn als Musterexemplar benutzt. Es ergibt sich nämlich zur Gewißheit, daß Aaron ben Ascher und sein Vater Mose, deren massoretischer Text mustergültig wurde, Karäer waren[1]).

Die Beweise sind nicht schwer zu führen.

1) Der Karäer Jehuda Hadassi spricht von ihm, wie von einem Konfessionsgenossen (l. c. Nr. 163 und Nr. 173, p. 70a): סדר תרין בתרין תוספות על שמונים זוגות של בן אשר רוח ה׳ תניחנו המדקדק במסורת מכתבך.

2) In alten Kodizes wird ihm auch von seinem massoretischen Gegner Ben-Naphtali das Epitheton המלמד beigelegt, welches nur bei karäischen Autoritäten vorkommt. (Pinner prospectus, S. 86): שמואל בן יעקב כתב ונקד ומסר את המחזור הזה של מקרא מן הסדרים המוגהים המבוארים אשר עשה המלמד אהרון[2]) בן משה בן אשר נוחו בגן עדן. Der Kodex, in dem diese Stelle vorkommt, ist im Jahre 1008 in Ägypten kopiert. Ebenso heißt es in einem Kodex (unbekannten Datums das. S. 63): זה החלוף שבין שני המלמדים בן אשר ובן נפתלי ירחמם שדי: בן אשר כל יהושע בן נון רפי ובן נפתלי ידגש לנון.

3. Die Überschrift zu Ben-Aschers grammatisch-massoretischem Werk, in der rabbinischen Bibel (מקרא גדולה vom Jahre 1517) und bei Dukes (Kontres Hamassoret Tübingen 1846 S. 1) lautet so, daß er zu den משכילים gezählt wird. Das Epitheton משכיל ist aber, wie Kundigen bekannt, ebenso wie מלמד, nur für Karäer gebräuchlich. Die Überschrift lautet: זה ספר מדקדוקי טעמים שחבר אהרון בן אשר ממקום מעזיה הנקראת טבריה אשר על ים כנרת מערבה אלהים יניחהו על משכבו ויקיצהו עם ישיני אדמת עפר המשכילים והמזהירים יזהירו כזהר הרקיע[3]). In dem von Dukes veröffentlichten Fragmente gebraucht Ben-Ascher selbst den Ausdruck והמשכילים יבינו (Kontres S. 36).

4. Folgendes spricht noch schlagender dafür, daß Ben-Ascher Karäer war. In dem eben genannten grammatischen Werke bemerkte er ausdrücklich, daß die

[1]) [Gegen die folgenden Beweise für das karäische Bekenntnis Aaron ben Aschers vgl. oben S. 324 und Harkavy a. a. O., S. 488—489, Anm 183. Danach bedeutet המלמד „Lehrer", denn Kinderlehrer waren es, die das Vokalisationssystem einführten; ferner wird der Ausdruck משכילים von Karäern erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts angewendet, schließlich bedeutet אשלמתא auch die „religiöse Vervollkommnung". Daß Jehuda Hadassi den ben Ascher für den Karäismus reklamiert, ist bei der bekannten Art dieses Autors ganz belanglos. Vgl. übrigens meine Ausführungen in der Monatsschrift 1908, S. 610—611.]

[2]) So nennt ihn auch der Grammatiker Isaak ben Jehuda (unvollständiger Kodex der Seminarbibliothek Nr. XIX, Heft 6, Bl. 5b), woraus wir zugleich erfahren, daß das als alt geltende massoretische Werk אכלה ואוכלה, der Grundstock unserer großen Maßora, jünger ist als Ben-Ascher. Die Stelle lautet: ומצאתי במסורתא רבתי וספר אכלה ואוכלה כל ויהי אשר יהיה בו טעם מפסיק ויסמוך עליו כף מאחריו יהיה הכף דגש . . . לדעת המורה יעקב בן נפתלי הסופר אבל משה בן אהרון (l. אהרון בן משה) בן אשר מרפה כל מה שאחר ויהי בין אלה בין זולתה כמנהג יהו״א ובגדכפ״ת: עד כה מצאתי

[3]) [Es liegt hier lediglich eine Anspielung auf Daniel 12, 3 vor.]

Propheten und Hagiographen zur Thora gehören und eine Ergänzung derselben sind (bei Dukes l. c., S. 30):[1] סדר המקרא תורה האשמורה הראשונה, (קדמוניות) וסדורם כתורה, משנה תורה כתורה, סיום תורה כתורה [אמת סדר הנביאים: האשמורה התיכונה שלום התורה כמעמד התורה, ומורים בה הוריה כתורה, משיבי נפשות צירי אמונה עומדים במגדל מעל לעם כחקת התורה . . . סדר הכתובים, האשמורה האחרונה קבלה של אמת וזכרון ראשונות. ושמותם מלמדים עליהם תורה נביאים, וכתובים כתובים מפי הנביאים . . . להודיע שכל הכתוב והבטו (l. והבטוי) [בענינו ובמשפטו] והמוקש (l. דומה) לכתב הקודש.

Bekanntlich hat der Karäismus gegen die Tradition geltend gemacht, daß der Pentateuch durch die Propheten und heiligen Hagiographen ergänzt wird und dadurch nicht mangelhaft erscheint (vgl. o. S. 503). Ben-Ascher behauptet hier dasselbe Prinzip und führt sogar denselben Vers als Beleg dafür an, wie die Karäer. Es liegt in diesen holprigen Versen eine ganze Polemik gegen den Rabbanismus. Zum Schlusse macht er auch das karäische Prinzip geltend, daß die Folgerung aus Analogie (המוקש) eben so gut wie das Schriftwort ist (vgl. o. 532). Die rabbanitischen Massoreten haben in aller Naivität diese Formel aufgenommen und nannten die Propheten (אשלמתא) „Ergänzung“, und zwar die ersten Propheten אשלמתא קדמיתא und die letzten א׳ בתריתא, ohne zu ahnen, daß diese Formel gegen die talmudische Tradition gerichtet ist.

5) Man könnte auch als Beweis anführen, daß Saadia gegen Ben-Ascher nicht sehr glimpflich polemisiert hat (o. S. 532 f.). Saadia hat aber nur, so viel wir wissen, gegen Karäer und Ketzer polemisiert und nicht gegen Bekenntnisgenossen. Ben-Ascher war also Karäer und dennoch ist der von ihm festgestellte massoretische Text[2]) der heiligen Schrift von Rabbaniten in

[1]) [Vgl. zum Text jetzt Dikduke Hateamim, ed. Baer u. Strack, S. 1—2. Danach ist auch die L.-A. והמוקש richtig; vgl. a. a. O., S. 2, Anm. e.]

[2]) Noch am Ende des neunten Jahrhunderts war der massoretische Text nicht endgültig abgeschlossen, sondern es gab Varianten nicht bloß in betreff unwesentlicher Momente, wie **Plene**, **Defective** (חסרות ויתרות), halber und ganzer Zwischenräume, Akzente und Orthographie, sondern auch in bezug auf Versabteilung, wie aus Zemach ben Chajims Gutachten hervorgeht (Schluß zu ספר אלדד und, auch von Ibn-Jachja in Schalschelet zitiert) ואפילו במקראות שהם כתובים וקבועים יש שנוי בהם בין בבל לארץ ישראל בחסרות ויתרות ובפתוחות ובסתומות ובמסורות ובפסקי הטעמים ובחתוך הפסוקין. Die Varianten der מדינחאי ומערבאי waren also früher mannigfaltiger und wesentlicher, als sie uns jetzt vorliegen. Saadia folgt noch einer andern Versabteilung und andern Lesarten. [Vgl. jedoch hierzu Lauterbachs Edition von Saadias Psalmenkommentar, Ps. 107—124 (Berlin 1903), Einleitung, S. 10.] Man ist also genötigt anzunehmen, daß erst durch Ben-Aschers Text die abweichenden Exemplare verdrängt wurden, und dieser sich die Alleingeltung errungen hat. — Ben-Ascher schrieb, soweit wir jetzt wissen: 1. דקדוקי הטעמים (abgedruckt in Dukes, Kontres), über Akzente, Natur der Konsonanten, Dagesch und Raphe und anderes. [Jetzt vorliegend in der Ausgabe von Baer und Strack, **Dikduke Hateamim** etc., Leipzig 1879]. 2. שמונים זוגין über 80 Homonyma. 3. Massoretische Angaben sind in dem von ihm geschriebenen Bibelkodex (in Kairo bei den Karäern) enthalten. [Vgl. über diesen jetzt die Mitteilungen von P. Finfer in seinem, eine neue Einteilung der Bibelausgaben nach **P'tuchoth** und **S'tumoth** anregenden Werk מסורת התורה והנביאים (Wilna 1906), S. 99—101.]

Palästina, Ägypten und später aller Orten adoptiert worden, und ein Ben-Ascher-Text galt als Muster-Exemplar, wie Maimuni berichtet (הלכות ספר תורה VIII, 4): ולפי שראיתי שבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלה וכן בעלי המסורת . . . נחלקים ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הפתוחות והסתומות וצורתן השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם. וספר שסמכנו עליו בדברים אלה הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים . . . שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיה בו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו. Die Rabbaniten hatten also keine Bedenken, den massoretischen Text eines Karäers zum Muster zu nehmen.

Es darf daher nicht auffallen, daß sie die von den Karäern Mocha und seinem Sohne eingeführten Akzentzeichen angenommen haben, da diese für den synagogalen Gebrauch unwesentlich sind und nur für den häuslichen Gebrauch bestimmt waren. Noch fehlen uns aber Zeugnisse, wie das tiberiensische System die Alleinherrschaft behaupten konnte. Über das Wesen des assyrischen Systems hat Herr Pinsker eine eingehende Abhandlung geschrieben. Im Jahre 957 kannten die Juden in der Krim weder Vokal- noch Akzentzeichen. Sie wurden erst von Jerusalemischen Propagandisten eingeführt, welche 200 karäische Familien in Sepharad (Kertsch), Unchat, Sulchat und Kaffa zum Rabbanismus bekehrten[1]. (Notiz in einem Odessaer Kodex bei Pinner, Prospektus, S. 64 und bei Pinsker, Text, S. 17): חשלוחים החכמים הירושלמיין שהביאו לנו מציון תורת הרבנות שחברו אבותיהם חכמי בית שני ברות הקודש כפי עדותם וקבלנוה אנחנו פה קצת גלות ירושלים אשר בספרד באון כאתו וסולכאתו וקפא מאתים בעלי בתים עלינו ועל זרענו בשנת כי מציון תצא תורה פרט קטן ככתוב בספר ההסכמא הקיימא. הם נקדו וטעמו לנו את כל ספרי הקודש בנקודות וטעמים שתקנו הסופרים בירושלים . . . ואני ברכה המלמד הפליטי (?) כתבתי זכרון בספר הזה כי רבים מאחינו מתיחדים במקראי קודש לבד ככל אבותינו נוחם עדן כי לא ראו אור תורת הרבנות מימי קדם ומחרפים אותנו שנבדלנו מהם עד יבא מורה צדק אמן. Pinsker, der diese Handschrift selbst gesehen, bürgt für das hohe Alter dieser Urkunde. Über die krimischen Städte, die hier vorkommen, vgl. ebendas. Die hervorgehobenen Buchstaben ergeben als Zahlzeichen 717, d. h. 4717 aera mundi = 957 christl. Zeit.

[1] [Diese Urkunde ist als gefälscht anzusehen; vgl. Harkavy, a. a. O., S. 316, Anm. 89 und oben S. 389].

Ergänzungen und Berichtigungen zur 4. Auflage.

Zu S. 19, A. 2. Es muß heißen: „Abhandlung über die geistige Tätigkeit in Palästina bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts". Hinter 52 erg.: S. 464 und ebendort A. 1.

Zu S. 20, A. 2 Ende, erg.: S. 467—468.

Zu S. 49—50. Das in den ersten Zeiten des Aufenthaltes der Juden in Gallien herrschende gute Einvernehmen zwischen diesen und den besseren Ständen des Volkes erfährt eine besondere Beleuchtung durch den spätlateinischen Grammatiker Virgilius Maro, der wohl jedenfalls der Wende des 5. zum 6. Jahrhundert angehört. Wir begegnen bei demselben einer ausgedehnten Anwendung des Hebräischen in grammatischer und lexikalischer Hinsicht und dem Hinweis auf einen anderen großen Gelehrten im Hebräischen, Reginus Kornilius. Dies läßt demnach auf eine intime Berührung der Juden mit den gebildeten Kreisen des Landes schließen. Vgl. hierüber die Studie von S. Krauß in RÉJ. XXXVIII, S. 230—240: Les gloses hébraiques du grammairien Virgilius Maro.

Ibid. und ff. Zu den hier und schon vorher sich findenden Bemerkungen über die wirtschaftliche Lage der Juden ist nun das erst nach dem Druck dieses Bandes mir zugänglich gewordene, sehr aufschlußreiche Werk von G. Caro: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit, Bd. I, Zürich 1908, zu vergleichen, das in manchen Punkten schätzenswerte Einzelheiten bietet, und auch in rein historischer Hinsicht noch beachtenswertes Material ergibt. So erfahren wir von einer in der Mitte des 7. Jahrhunderts im Langobardenreiche unter König Perktarit stattgefundenen Judenverfolgung verbunden mit zwangsweiser Taufe.

Zu S. 65 ff. Über die verschiedenen Konzilien zu Toledo und die auf ihnen gefaßten Beschlüsse gegen die Juden, vgl. Caro S. 71 ff.

Zu S. 76. Betreff der Ausführungen des Verf. über Großhandel der Juden in Arabien, vgl. die gegenteiligen Bemerkungen von Caro S. 109.

Zu S. 94. Betreff des Harith Ibn Abu Schammir vgl. Rabbinowitz S. 95, A. 2, daß, nach anderen Berichten, es sich hier um einen zweiten gleichen Namens handelt.

Zu S. 122. Gegen die angebliche Ausschließung der Juden aus Jerusalem vgl. die Nachweisungen bei Caro S. 469.

Zu S. 126, A. 3 Ende. Hinter Notiz erg.: S. 338—339, A. 2.

Zu S. 128. Von Bostanai sind jetzt ein Sohn aus seiner legitimen Ehe mit Namen בר אדוי und drei Söhne von der persischen Königstochter

bekannt: Gurnschah, Mardanschah und Schahriar; vgl. hierüber und die fernere Behandlung der Bostanaischen Nachkommenschaft meine Abhandlung in der Monatsschrift 1908, S. 330—333.

Zu S. 131, A. 2 erg.: S. 334—338.

Zu S. 134—135, A. 5 Ende erg.: S. 337, A. 3 und S. 338, A. 1.

Zu S. 135, A. 2 Ende erg.: S. 338—343 und S. 455—462, und ferner, Poznański in Hakedem II, S. 92—93.

Zu S. 154. Betreff der Bestimmungen Egikas über den Sklavenbesitz der Juden vgl. Caro, S. 76.

Zu S. 155. Über die Anknüpfungen der Juden Spaniens mit den arabischen Eroberern in Nordafrika vgl. die gegenteiligen Ausführungen von Caro, S. 73—74, und S. 464, wonach lediglich Bestrebungen der Juden in bezug auf innere Umwälzungen, wie Sturz des hierarchischen Regimes und dergl., in Betracht kommen können.

Zu S. 156. Nach Caro, S. 75 dürfte doch unter Witiza eine Milderung der harten Judengesetze eingetreten sein.

Zu S. 161, A. 1 Ende erg.: S. 463—472 und S. 591—598.

Zu S. 165, A. 2 Ende erg.: S. 592—595.

Zu S. 167, A. 1 Ende erg.: S. 467—472.

Zu S. 180, A. 1 Ende erg.: S. 614—617 und vgl. ferner Poznański in Hakedem I, S. 144 ff.

Zu S. 191, A. 2 Ende erg.: S. 598—610.

Zu S. 195, A. 3. Vgl. über den Midrasch Espha Harkavy bei Rabbinowitz, S. 197—198, Anm. 44.

Ibid. A. 4 Ende erg.: S. 612—614.

Zu S. 203. Betreff der hier geschilderten Handelstätigkeit der Juden sei hingewiesen auf die wohl jedenfalls vom fränkischen Reich stammenden jüdischen Handelsleute, die in den Schilderungen des arabischen Postmeisters Ibn Khordadbeh als „Radaniten" bezeichnet werden und die den Welthandel über die Mittelmeerländer bis nach der Levante und auch nach Indien betrieben. Es waren wohl Juden aus der Rhone-Gegend, so daß der richtige Name wahrscheinlich „Rhodanici" ist. Vgl. die Darstellung bei Caro, S. 126—127 und Simonsen in **RÉJ. LIV.**, S. 141—142.

Zu S. 203—204, A. 5 Ende, hinter 58 streiche: und ferner usw.

Zu S. 206. Betreff des R'Machir und Narbonne ist zu bemerken, daß jedenfalls in dieser Stadt eine beträchtliche Gemeinde noch seit der westgotischen Zeit, trotz des Ausweisungsdekretes von Wamba, und sicher seit der Zeit der, wenn auch nur kurzen Araberherrschaft bestand, die sich gewisser Vorrechte in bezug auf Landbesitz erfreute. Möglich, daß in einem Privilegienbrief sich der Name eines Machir befand, wobei aber keineswegs an einen aus Babylonien stammenden Gelehrten zu denken ist. Vgl. hierüber Caro, S. 142 ff. Es bestand jedenfalls schon seit dem 13. Jahrhundert eine Konfusion der Berichte über die Familien der Kalonymiden und der Nachkommen des R' Machir, da in dem von Neubauer in **RÉJ. X**, S. 100 ff. mitgeteilten Bericht des Meir ben Simon vom Jahre 1240 mehrfach die Namen Todros und Kalonymos vorkommen. Vgl. auch Aronius in der Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. II, S. 82 ff.

Zu S. 209, A. 1. Über Juden als Vermittler der Zahlenkunst vgl. Harkavy bei Rabbinowitz, S. 213, Anm. 54.

Zu S. 219, A. 3. Als Lehrer des R' Joseph wird bei Scherira a. a. O. der Gaon R' Schinuj genannt.

Zu S. 220, A. 2. Hinter „daselbst" streiche „und Monatsschrift" usw.

Ibid. A. 4, Ende erg.: vgl. auch Rabbinowitz, S. 225—226, A. 4.

Zu S. 235—236, A. 2 Ende. Zur Literatur über Agobard vgl. auch Caro, S. 154—156 und S. 474.

Zu S. 265, A. 2. Der Bericht, daß Abu-Kethir der Lehrer Saadias war, ist doch als gesichert anzunehmen; vgl. jetzt meine Abhandlung über Saadia in Monatsschrift 1909.

Ibid. A. 4, letzte Zeile. Vgl. jetzt a. a. O., S. 207—208.

Zu S. 275. Juda ben Koreîsch hat vor seiner Risâle auch ein Wörterbuch verfaßt, das aber wohl kaum über den ersten Buchstaben hinaus gediehen ist; aus diesem zitiert noch Samuel ibn Nagdela. Vgl. jetzt hierüber Poznański in RÉJ. LVII, S. 257.

Zu S. 276, A. 3. Einiges aus dem Sefer Hasch'taroth veröffentlichte Harkavy in Hapisga II, S. 45—50 als חדשים וגם ישנים Nr. 9.

Zu S. 280, A. 1 Ende. Vgl. jetzt die Harkavy-Festschrift, S. 219.

Zu S. 283, A. 1 Ende. Statt 1908 lies 1909.

Zu S. 285 A. 2 Ende, erg. noch: und 1903.

Zu S. 288, A. 1. Betreff der Zeit von Salmon ben Rucheîm und der Abfassung seiner Kommentare vgl. jetzt noch Margoliouth in RÉJ. LVII, S. 312—313, wonach sich diese Frage zurzeit noch nicht endgültig lösen läßt.

Zu S. 291, A. 2, drittletzte Zeile: Hinter „von" erg.: in der Festschrift für Sokolow, Warschau 1904, S. 19—189; vor „Hagoren" erg.: RÉJ. XLII, S. 173—210.

Ibid. letzte Zeile statt 1908 l. 1909.

Zu S. 295, A. 3. Hinter Berliner erg.: (Berlin 1903).

Zu S. 297, A. 1, drittletzte Zeile. Statt Anthologie l.: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanon.

Zu S. 298, A. 1, Zeile 3. Hinter „Kommentar", erg.: der den Titel תפסיר כתאב אלמבאדי führte.

Ibid. A. 4, Zeile 2 hinter Saadia erg.: Göttingen 1882; 3. Zeile, hinter „Saadia" erg.: S. 1—90.

Zu S. 311, A. Ende, erg. noch: Einen Teil des hebräischen Originals veröffentlichte Schechter in JQR. XIV-Saadyana, S. 1—7, und einen Teil der arabischen Bearbeitung Lambert in RÉJ. XL., S. 84—86; vgl. jetzt auch Monatsschr. 1909.

Zu S. 314. Betreff Saadias Schriften ist noch zu bemerken, daß dieselben nach seinem Tode einer Kritik unterzogen wurden von einem babylonischen Gelehrten Mebasser, dessen voller Name lautet: Mebasser Halevi ben Nissi ibn עשבה. Die Bemerkungen desselben sind niedergelegt in einem z. T. noch handschriftlich vorhandenen Werk unter dem Titel: אסתדראך אלסהו אלמוגוד פי כתב אלגאון אלפיומי, d. h. Angriffe und Berichtigungen zu den in den Schriften Saadias sich findenden Fehlern. Vgl. hierüber Harkavy in Studien usw., T. V, S. 71 und Poznański in „Schechters Saadyana", Frankfurt a. M. 1904, S. 20.

Zu S. 322—323, A. 5. Hinter 1885 erg.: S. 65 u. 77.

Zu S. 324, A. 1 Ende. Hinter 1908 erg.: S. 610—611.

Zu S. 327, A. 1 Ende. Statt 1908 l. 1909 und erg.: Vgl. besonders Halevy in Doroth Harischonim III, S. 284 ff.

Zu S. 329, A. 2 letzte Zeile. Hinter Poznański erg.: Harkavy-Festschrift.

Zu S. 332, A. 1, Z. 3. Statt Anecdota l.: Mediaeval Jewish Chronicles.

Zu S. 341, Zeile 15—16. Statt „Lehrhauses" l. „Lehrversammlung".

Zu S. 380 ff. Hier sei hingewiesen auf die Zusammenstellung der ersten nachweisbaren Ansiedelungen in Städten des deutschen Sprachgebietes bei Caro, S. 475, Anfang von Abschn. V., und S. 476.

Zu S. 392, A. 3, Z. 6 von unten. Vor Herkunft erg.: „eventuellen".

Zu S. 404. Betr. מסכת כלה ist zu bemerken, daß es sich hier nur um den Traktat כלה רבתי handeln kann, der aber lediglich von südfranzösischen Autoren seit dem Ausgang des XII. Jahrhunderts zitiert wird. Ein Abschnitt, enthaltend Hochzeits- und damit zusammenhängende Gebräuche, der wohl פרק כלה hieß, bildete einen Bestandteil der Halachoth Gedoloth, während es statt מסכת כלה heißen muß מסכת דכלה, worunter der in den Kalla-Monaten durchzunehmende Traktat zu verstehen ist. Vgl. hierüber jetzt Aptowitzer in RÉJ. LVII, S. 239—244.

Zu S. 437, A. 2, Ende. Vgl. jetzt auch Epstein in Harkavy-Festschrift, S. 169—171.

Zu S. 441, A. 1, Zeile 3. Hinter Kairuân erg.: S. 219.

Zu S. 455, A. 1, Zeile 1. Hinter „Allufim" erg.: vgl. jetzt auch Poznański in Hakedem II, S. 94.

Zu S. 456, A. 4. Hinter „Monatsschrift" erg.: 1908.

Zu S. 541, Z. 4. Betreff der Auffassung von רומי vgl. Harkavy bei Rabbinowitz, S. 479, A. 177, wonach hierunter die christlichen Länder überhaupt zu verstehen sind.

Zu S. 551, Z. 5. Betreff des Responsum aus Raschis Pardes vgl. jetzt Aptowitzer in RÉJ. LVII, S. 245—246. Danach ist Zeile 5 statt על zu lesen: אל.

Berichtigungen.

S. 13, Z. 1. Statt „Arôscharvans" l. „Anôscharvans".
S. ·20, A. 4, Z 2. Statt „eine" l. „meine".
S. 27, Z. 13. Statt „letzten" l. „letzteren".
S. 48, l. Z. Statt „Carcasone l. Carcassone".
S. 55. In der Überschrift. Statt „Gregvor" l. „Gregor".
S. 105, Z. 7. Statt „erkannte" l. „erkannten".
S. 126, A. 3, Z. 1. Statt „Firûz" l. „Perôz".
S. 129, A. 2, Z. 2. Stat „בא" l. „רבא".
S. 142, A. 1, l. Z. Statt „meiner" l. „meine".
S. 175, A. 2 Ende. Statt „18" l. „16".
S. 196, Z. 9. Statt „Chinaï" l. „Chaninai".
S. 206, A. 4. Statt „IV" l. „LV".
S. 219, A. 1, Z. 1. Statt „in dem" l. „indem".
S. 220, A. 3, l. Z. Statt „auch" l. „jedoch".
S. 221, Z. 3. Statt „Almamuu" l. „Almamun".
S. 275, A. 2 Ende. Statt „234" l. „263".
S. 277, Z. 11. Statt „Inden" l. „Juden".
S. 288, A. 1, l. Z. Statt „Mugaddina" l. „Muquaddima".
S. 355, A. 2. Statt „186 6" l. „1866".
S. 361, A. 1, Z. 1. Statt „Anführungen" l. „Ausführungen".
S. 365, A. 4, Z. 3. Statt „zitierte" l. „zitierten".
S. 392, A. 3, Z. 10 von unten. Statt „im" l. „in".
S. 396, Z. 21. Statt ואשכחיבון l. ואשכחינון.
S. 404, Z. 10. Statt „aramäischen" l. „amoräischen".
S. 413, Z. 8 von unten. Statt „ואנהס" l. „ואנהם".
S. 420, Z. 17. Statt „אלדׄר" l. „אלדׄר".
S. 439, Z. 6. Statt „אלהגׄרה" l. „אלהגׄרהׄ".
S. 446, A. 1, Z. 4. Statt „Chisda" l. „Chisdai".
S. 448. Im Scheriratext Z. 8. Statt des zweimaligen „מכשר" l. „מבשר".
S. 460, Z. 7. Statt „ברברי" l. „בדברי".
S. 468, vorl. Z. Statt „נירון" l. „גירון".
S. 473, Z. 6 von unten. Statt „בירן" l. „בי̆ן".
S. 481, l. Z. Statt ומיעגזתה l. ומיעגׄזתה
S. 482, Z. 15. Statt „לםׄ l. „לַםׄ".
S. 500, Z. 7 von unten. Statt „Kethubbah" l. „Kethubah".
S. 511, Z. 5 von unten. Statt „אלקראן" l. „אלקראירן".
S. 551, Z. 5. Statt „6b" l. „5b".

Namen- und Sachregister.

A.

B.

C.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druck von Oskar Leiner in Leipzig. 15813